الجمهـــــــورية الجـــزائرية الديــــمقراطية الشعـــبية

وزارة التعلـيم العـــالي والبحـــث العلـــــمي

جـــــــامعة منتوري - قسنطينة

كـــلية الآداب و اللغات - قسم اللغة العربية وآدابها -

الرقم التسلسلي: ....

رقم التسجيل:.............



- تحفة الألباب ونخبة الإعجاب -

مذكرة لنيل شهادة الماجستير – شعبة السرد العربي القديم -

إعـــداد الطالب:

بولعسل كمال.

إشراف

الدكتور:يوسف وغليسي

لجنة المناقشة:

....	جامعة.................	رئيسا.
د. يوسف وغليسي	جامعة منتوري-قسنطينة	مشرفا ومقررا.
....	جامعة.................	عضوا مناقشا.
....	جامعة.................	عضوا مناقشا.

السنــــة الجـــامعية 2005-2006

مقدمة :

يقوم أدب الرحلة على عدد من المعطيات الحضارية و الإيديولوجية حيث يعد هذا الحقل الأدبي نصا جامعا لمجموعة من الاختصاصات المعرفية و العلمية.

إن الناقد المقتحم لهذا الفضاء المعرفي / الأدبي سوف يقف حائرا أمام هذا النص الإشكالي الذي يمتنع عن التصنيف و الانكشاف النقدي ، و لعل الحاصل إلى حد الآن هو أن أدب الرحلة كان محل نزاع بين عدد من الباحثين في اختصاصات مختلفة ، يتضمنها هذا الخلق الأدبي ، كعلماء الجغرافيا و الأنثروبولوجيا و الإثنوغرافيا ... إلخ . الذين حاولوا تمزيق هذا النص قطعا لصالح مناهجهم و اختصاصاتهم في محاولة فهم الشعوب و الحضارات القديمة ، و اكتشاف أنماط العادات و التقاليد الاجتماعية و الأساليب الثقافية و العقائدية في المجتمعات التي اخترقها الرحالة العرب المسلمون ، مؤلفو هذه الرحلات .

إن الدافع الأساسي الذي دعانا إلى التزام دراسة كهذه هو الغياب الصارخ لجهود نقدية تناولت رحلة الغرناطي ، بما يليق بمقامها العلمي و قيمتها الفكرية و الحضارية و لم يكن حظها في الدراسة إلا استدعاءات لبعض الشذرات منها في دراسات متفرقة هنا و هناك ، وفق ما يخدم الغايات و الطموحات العلمية لهذه البحوث .

لذلك فإن هذا البحث هو محاولة قراءة كلية غير ممزقة الأوصال النقدية لرحلة هامة في التاريخ القديم ، هي رحلة الغرناطي إلى بلاد الصقالبة و شعوب أخرى متاخمة لها ، سواء داخل بلاد الكفر أو الصلح أو حتى دار الإسلام ، هذه القراءة التي تحاول تجاوز العجز المنهجي المفكك الذي مورس لحد الآن على مستوى الاختصاصات المعرفية المذكورة آنفا .

و لعل أساس وحدة نص الرحلة الذي يلم شمل هذا الركام المعرفي المنفرط العقد هو اتصافه بنسبة مهمة من الأدبية ، و على هذا الأساس فإنه نص قابل للفحص النقدي بواسطة المناهج النقدية وما توفره من شعريات مختلفة ، سواء على مستوى الاشتغال النصي و قوانين الخطاب أو على مستوى القراءة و التأويل الدلالي.

إن أدب الرحلة و حسب المهيمنات البنيوية التي ينبني وفقها ، تخوله أن يكون نصا سرديا في المقام الأول ، و هو ما يثبته حضور لجل العناصر السردية من زمن و فضاء و شخصيات و حوار و رؤى و ما تتمتع به من حساسيات و طابع لغوي يدخلها مجال الأدبية .

و هو ما يقودنا في محاولة استنطاق هذا النص التراثي و استكناه مكنوناته النقدية و قوانين الخطاب التي يشتغل وفقها إلى تبني الدراسة السردية .

إن المسح السيميائي لأدب الرحلة يعتبر في الحقيقة في غاية الخطورة ، لأن هذا الخلق الأدبي يقوم صرحا معرفيا و فكريا مهما ، يمكننا من إعادة رسم هوية الحضارات القديمة و ما تختزنه من عادات و تقاليد و معتقدات و أساليب عيش و تفكير ، و هو ما قادنا إلى مبدأ التأويل الدلالي على مستوى نص الرحلة دون إغفال بعض آليات الاشتغال السردي للمظاهر السردية التي تحرك و تختزن هذا العالم الأيديولوجي الموغل في الكثافة و التعقيد ، حيث يستعصي على الانبثاق دون إذعان هذه الدعائم السردية / الدلالية للفحص و الكشف .

و لقد كان المكون السردي المحوري الذي اعتمدناه لتفجير هذه الدلالة هو مكون الفضاء ، و ذلك يسوغه كون أدب الرحلة يرتكز بالدرجة الأولى على الحركة و الانتقال في الفضاءات الحضارية و لولا هذا الانتقال في المكان و الجغرافيا لما تسنى لهذا الأدب تحقيق وجوده و سلطته المعرفية .

و على هذا الأساس فقد سطرنا خطة منهجية تمكننا من الاستثمار الفعال لهذا المكون السردي لصالح قراءة الامتلاءات الأيديولوجية و الأنثروبولوجية الكامنة في جوف نص الرحلة و التي رسمناها كالآتي :

الفصل الأول : حاولنا من خلاله العرض لإشكالية أدب الرحلة حيث الماهية و الشكل بعبارة أخرى أردنا أن نرسم حدود أدبية هذا النص و إثبات القوانين النصية

التي خولته أن يكون شكلا أدبيا ، مع التصدي لمشكلة الفضاء المعرفي الذي كان يتهدده ليفصله من دائرة الأدب لصالح اختصاصات أخرى ، ثم أعقبنا هذه الإشكالية بنقطة أخرى هي الطاقات السردية التي يختزنها هذا الخلق الأدبي ، و إثباتها بواسطة بعض التمفصلات السردية و قيمها الفنية ، ثم تناولنا في الأخير علاقة السيمياء بالفضاء الأدبي في محاولة إثبات خصوبة التأويل الدلالي الذي أتاحه التزاوج بين منهج السيمياء و هذا المكون السردي ، بالإضافة إلى التعريج على المرجعية النظرية لمكون الفضاء الأدبي و قيمها النقدية لصالح القراءة و الـــتأويل .

أما على مستوى **الفصل الثاني** فقد تمحور البحث حول المقاربة السردية للمتفصلات الفضائية و أشكال حضورها على مستوى رحلة الغرناطي ، و رغم أن الدراسات النقدية على مستوى دراسة الفضاء الأدبي تميز بين ثلاثة فضاءات و يتعلق الأمر بالفضاء النصي (الطباعي) و الفضاء الدلالي و الفضاء الجغرافي ، فإننا أسقطنا الفضاء الأول لسبب واضح و هو غياب النص الأصلي (المخطوط) و حتى إن وجد فإنه من الصعوبة بما كان تسليط دراسة عليه بسبب ما أصابه من تلف، و أيضا لغياب الاستراتيجية الطباعية و الوعي بالتشكيل النصي لدى القدامى ، حيث يتضاءل الاشتغال الدلالي لهذا المكون ، أما الفضاءان المتبقيان؛ و هما الفضاءان الدلالي و الجغرافي فقد تمت دراستهما بشكل مستفيض حيث تم على

مستوى الأول إجراء قراءة أولية على مستوى الرحلة ورسم حدود عالمها الدلالي ، و ذلك بوضعها داخل سياق انبثاقها التاريخي و الأيديولوجي ، أما على مستوى الفضاء الجغرافي الذي يعد الفضاء الفعلي على مستوى الرحلة فإننا قمنا بإسكانه مجموعة القيم المتعلقة به وفق الوظائف و العلاقات التي يضطلع بها داخل معمار الرحلة . و معرفة اشتغال هذا الفضاء من شأنه أن يمهد الطريق للاستكشاف الدلالي النهائي و هو ما يضطلع به **الفصل الثالث** المتمثل في الكمونات الدلالية للفضاء .

و فيه اعتمدنا على استراتيجية التقاطبات المكانية و هي استراتيجية تبناها عديد من النقاد على غرار الناقد السوفياتي " يوري لوتمان " و قد أثبت نجاعتها في التحليل و الاستكناه الدلالي .

و لما كان الفضاء الروائي يشتغل على مستويين : مستوى طبوغرافي إقليدي و مستوى دلالي فإن هذه التقاطبات قد تمت جدولتها وفق هذين المنحيين ، لذلك نتج لدينا تقاطبات مكانية و تقاطبات دلالية ؛ تهتم الأولى بالتعارض القائم داخل مضامين البنى المكانية المختلفة و هي تشتغل في العمق أيضا لصالح التأويل الدلالي لتكوين شبكة العلاقات الحضارية بين الهوايات المختلفة المتضمنة على مستواها .

أما على مستوى التقاطبات الدلالية فالعناصر الأيديولوجية و النفسية المباشرة التي تفيض بها الأمكنة ، ممكنة فقط بالمعالقة مع الفضاءات الحضارية و التي يكون

المفعل الأساسي فيها هو شخصية الرحالة أو مجموعة العناصر البشرية المؤثثة لها و قد تم تفصيل هذه العناصر كل على حدة.

و نعتزم في هذا البحث أن نستتجد بمجموعة من المعطيات النقدية التي أفرزتها الدراسات السردية الغربية و العربية ، خاصة الشعريات البنائية ، و ذلك من أجل طلب أكبر للدقة العلمية و الموضوعية لمختلف المظاهر السردية لمكون الفضاء وتطويق قوانين اشتغاله الداخلي و المرجعيات الفكرية و الكمونات الحضارية و الأيديولوجية التي تفيض بها هذه البنى السردية ، و غايتها في ذلك الابتعاد قدر الإمكان عن الدراسات المضمونية المباشرة التي تنطلق في غالب الأحيان من فروض أيديولوجية تؤدي إلى انزلا قات أيديولوجية تخطيء المقاصد الفكرية للرحالة ، و قد تم تعزيز هذا المنحنى المنهجي بالمنهج السيميائي لتفعيل التأويل إلى الدرجة القصوى ، لما يمتلكه هذا المنهج أيضا من آليات تطبيقية فعالة ، و هذا المنهج لا يمنع من الاستفادة من بعض المناهج التي تفترضها دراسة خصبة كهذه .

ولعل المشكل الأكبر الذي واجهنا في هذا البحث هو صعوبة التوغل في التيار الساخن لنبض مخيال الرحالة، بسب اخطائنا لبنية التلقي الأصلية للنص و كذلك العوائق المنهجية والمعرفية التي تعزى إلى فقرنا المعرفي الفادح على مستوى القرون الوسطى في الحضارة الإسلامية . بالإضافة إلى الجهود النفسية والعقلية لمحاولة الحياد وطلب الموضوعية ،

خاصة وان الأمر يتعلق بنص شديد التمركز العقائدي والحضاري . وقد حاولنا تغطية كل هده العثرات المنهجية والمعرفية . **أولا**: بواسطة التوجيهات الأكاديمية للأستاذ المشرف، التي سددت خطانا إلى الوجهة العلمية السديدة . **ثانيا** : بتكثيف القراءة على مستوى البيئة الثقافية والحضارية للنص .

I- الفضاء الأدبي: إنجازات الماضي وطموحات المستقبل:

إن أهم العوامل التي دفعتنا إلى طرح ثنائي بهذه الصيغة الإشكالية على مستوى الفضاء الأدبي، الذي أثبته النقد ملفوظا فاعلا في المعمار النصي لعديد من الأجناس الأساسية وحافزا لغويا في بنائها، هو الموقع الهامشي الذي يحتله أو جعل فيه هذا المكون السردي الأساسي في كل عملية حكي أو تخييل شعري، وذلك على أهميته القصوى وموقعه الحساس في الآلة الحكائية والذي يفوق في بعض الأعمال العناصر السردية الأخرى، التي تعطى لها الأولوية في غالب الأحيان على حساب هذا العنصر كالزمن الذي كان موضوعا للعديد من الدراسات [1]. وقد بقي هذا المركب السردي مغتصب الشرعية النقدية لعدد من الأسباب التي سوف نفصل فيها في مضمار هذا الطرح.

لم تنبثق الدراسات المتعلقة بالفضاء إلا حديثا، ولا تزال إلى اليوم لم تختمر وتكتنز « لتتأسس فيها نظرية تامة»[2]؛ حيث كانت شذرات متفرقة على عدد من الجهود الهامشية، التي يصعب تجميعها منهجيا لصالح نظرية أساسية للفضاء؛ على غرار نظرية الشخصية "لفليب هامون" ونظرية الزمن "لجيرار جينيت".

ولعل أهم عمل دشن مسار التنظير للفضاء، كان كتاب « شعرية الفضاء »[3] "لغاستون باشلار". وقد قام من خلاله العرض لمجموعة من الفضاءات أو الأمكنة المحورية المرتبطة ارتباطا حميميا بالإنسان؛ اجتماعيا وسيكولوجيا ومحاولة استكناه تجلياتها السيكولوجية وإقامة التعارض بينها. ولعل العجز المنهجي لدراسة كهذه يكمن في إقصاء العامل البنيوي والعضوي الذي يضطلع به الفضاء داخل معمار النصوص السردية، حيث لا يعد الفضاء الأدبي مادة أولية بسيطة يمكن فحصها خارج النص الأدبي لفهم النصوص السردية، بل انه يخضع أثناء انتقاله إلى مستوى النص لمجموعة من التحولات الدلالية والسيكولوجية، وفق مجموعة من العمليات المعقدة منها ما يتعلق بالخصائص الداخلية للنص ومنها ما

يتعلق أساسا بالبنية الحضارية الخارجية على النص، التي انبثق منها مركب الفضاء.

وقد سار في اتجاه مشابه الناقد السوفياتي "يوري لوتمان" في كتابه « بنية النص الفني»[1]. الذي ينطلق من فرضية أساسية مفادها أن شبكة العلاقات تنتظم وفق تراتبية من التقابلات المكانية؛ كمفاهيم الأعلى/الأسفل، القريب/البعيد، المنفتح/المنغلق، المحدود/اللامحدود، والمنقطع/المتصل، وهذه اللغة المكانية هي القاعدة الأساسية في تأويل النماذج الاجتماعية والدينية والسياسية والأخلاقية فلا يستوي « أهل اليمين » و « أهل اليسار » كما يتدرج السلم الاجتماعي من « فوق » إلى « تحت » والأخلاق « العالية » والأخلاق « الواطئة »، والذهن «المفتوح» والذهن « المغلق »، والأهل « قريب » والغريب « بعيد ».[(2)]

إن الإضافة المنهجية لهذا التصور هي قوته الإجرائية في التأويل على مستوى النصوص، خاصة وأن النصوص السردية تنشأ انطلاقا من مجموعة من التعارضات بين الأبطال والشخصيات والأيديولوجيات. بل يمكن اعتبار العمل ككل « اختراقا للمحضور »[(3)] الأدبي والبنيوي للتقاليد القائمة تعبيرا عن رفض الكاتب لواقع سياسي أو ثقافي متردي؛ كما حصل على مستوى الرواية الجديدة التي جاءت رفضا « لعصر الشك »[(4)] واحتجاجا على الواقع السياسي والوضع الإنساني الذي طبع القرن العشرين وخاصة مرحلة مابين الحربين العالميتين وما بعدها. وقد دشن "لوتمان" بنفسه هذا الإجراء على مستوى شعر "تيوتشيف" « ليثبت جدارته الإجرائية في التحليل والتأويل »[(5)]، ويثبت بالمقابل عدم استقلالية تصوره عن النص، جوهر كل ممارسة نقدية.

1- Youri Lotman: la structure du texte artistique, trad franç, Anne fournier et autres, ed Gallimard 1973

2- سيزا قاسم: بناء الرواية (دراسة لثلاثية نجيب محفوظ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص: 75

3- Vincent Jouve, poétique du roman, Paris, ed: Armand Colin, 2001, P: 69

4- أنظر أيضا: ع. الملك مرتاض، في نظرية الرواية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص: 61 وما بعدها

5- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص: 34

ويبقى أيضا هذا المنحى يتخبط في عجز منهجي لأنه لم يستطع سد الفراغ المنهجي « لشعرية فضاء » "باشلار"، ولنفس السبب أيضا، حيث لم تقم هذه الجهود مقام دراسة سردية بالعمق والشمولية المنهجية بحيث تغطي شبكة العلاقات الهيولية والمفصلية المتحكمة في اشتغال الفضاء دلاليا ووظيفيا داخل معمار النص.

بالإضافة إلى هذا المنحى ذي الطابع الدلالي المحض؛ الذي اهتم أساسا بوضع نحو للفضاء وتصنيفه تصنيفا دلاليا انطلاقا من الواقع في غياب أو كبح للتحيين الإجرائي على مستوى النص، جاءت جهود نقدية لتقوم بالفضاء بعد العثرات التي عاناها في الفترات السابقة، وقد تلخصت هذه الجهود في الدراسات البنيوية والسيميائية؛ التي كانت في الواقع أكثر نضجا نقديا وخصوبة تأويلية، لأنها تبنت بالأساس النص الأدبي « استنادا إلى معطيات علمية »[1]، وحاولت استكشاف التموقع الوظيفي والسيميائي للفضاء فيه، وذلك طلبا للدقة. وحدا من الفقد الدلالي، وحاولت الفهم الشمولي لقوانين اشتغال هذا العنصر. على غرار « مبدأ العلائقية»[2]، والتبادل الوظيفي والدلالي بين المركبات النصية. ومبدأ المحايثة والتمركز الداخلي في الفحص والتأويل، بعيدا عن التأويل والتفسيرات السياقية الخارجية عن النص التي تخطئ في كثير من الأحيان الأهداف الدلالية والجمالية للنص ويصبح الأمر « كجحا الذي فقد ديناره في بيته المظلم. فخرج ليبحث عنه في الشارع .لا لشئ سوى أن الشرع كان مضيئا»[3].

وعلى هذا الأساس فقد قامت هذه الشعريات الجديدة بإعادة الفضاء الأدبي إلى وضعه الأصلي على انه « فضاء لفظي بامتياز »[4]؛ لا يتحقق إلا بواسطة الكلمات. لذلك كان لا بد من رفع اللبس بينه وبين الفضاء الجغرافي الواقعي، وهذا التصور يعد خطوة هامة في طريق الطرح السليم المحايث لهذا المكون وإعطائه

1- حميد لحميداني، بنية النص السردي، مرجع سابق، ص: 5
2- كمال أبو ديب، في الشعرية. مؤسسة الابحاث العربية. بيروت .1987 .ص13
3- حسن ناظم، مفاهيم الشعرية، المركز الثقافي العربي، بيروت.الدار البيضاء . 1994، ص:6
4- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص: 27

مساحة نصية قصوى للمناورة. ودقة أكبر في الوصف العلمي، فهذا "برينوف" يقر في « عالمه الروائي »[1] بمشروع طموح يجسد هذا المسار « حين يتساءل بصدد الضرورات الداخلية التي يخضع لها التنظيم المكاني في الرواية مقترحا علينا أن نصف بطريقة دقيقة طبوغرافية الحدث، وأن نحلل الشخصيات والمواقف والزمن ونقيس درجة كثافة أو سيولة الفضاء الروائي محاولين الكشف عن القيم الرمزية والإيديولوجية المرتبطة بعرضه وتقديمه »[2].

إن هذا المشروع الضخم يعد فتحا كبيرا على مستوى التصور النظري لعنصر الفضاء داخل الأنساق السردية المعروفة. وقد فتح الباب واسعا أمام دراسة رائدة تبنت مبدأ العلائقية التي يمارسها الفضاء مع عناصر سردية أخرى كعلاقة الشخصية بالفضاء، خاصة ما جاء به "فيليب هامون" « في سياق حديثه عن الوظيفة الأنتربولوجية لوصف المكان »[3] حيث يعتقد أن « وصف البيئة هو وصف لمستقبل الشخصية »[4] ويورد في مضمار وصف العلاقة بين الفضاء والشخصية متتالية من المراحل يتم من خلالها تحفيز هذا المقطع الوصفي المتضمن لهذه العلاقة داخل « نطاق القص »[5].

وبناء على هذا كان الوصف أيضا حقلا أساسيا في خضم هذه الجهود الرائدة؛ بحيث يعد هدا المكون الآلية المركزية في تقديم المكان وتنظيم اقتصاده وقد تجاوز هذا الطرح التصورات القديمة التي كانت تنظر إلى الوصف « على أنه الزخارف التي تضاف إلى المباني والكنائس وتجرده من وظيفته الفنية. »[6] ولعل أهم الجهود جاءت من "جون ريكاردو" الذي تساءل بصدد الوظائف التفسيرية والرمزية العميقة التي كان ينهض بها داخل النصوص السردية. وقد توجت جهوده

1- R. Bourneuf, et R. Oullet, L'univers du roman, ed, Puf, 1972

2- Ibid. P:105

3- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص: 30

4- Philippe Hamon: introduction à l'analyse du descriptif, ed, H.U, 1981, P: 113

5- Vincent Jouve, poétique du roman, OP cit, P: 41

6- سيزار قاسم، بناء الرواية، ص: 82

6- J. Ricardou. Le nouveau roman. Paris, ed, du seuil, 1971, P: 30

خاصة بخطاطته الشهيرة «شجرة الوصف »[1] التي حاول من خلالها تطويق الاشتغال الوظيفي لعمليات الوصف.

والفضاء في نظر هذا الاتجاه ينشأ من خلال وجهة نظر داخلية تضطلع بتقديمه وعرضه وقد أفضى البحث إلى وجود عدة مستويات للعرض سواء من طرف الراوي أو من طرف الشخصيات الفاعلة في الأحداث فكل من الراوي والشخصيات تمثل لغويا وبنيويا، تنظيم الكاتب لاقتصاد الفضاء « حيث يكون المؤلف بكامله متجمعا في نقطة واحدة، وكل الخطوط تتجمع في العمق حيث يقبع الكاتب، وهذه الخطوط هي الأبطال الفاعلون (les actants) الذين تتسج الملفوظات بواسطتهم المشهد الروائي» [2].

وقد أفضى البحث أيضا إلى استكشاف أن الفضاء يتعاطى أيضا مع ند بنيوي عنيد، لطالما جابهه وجرده من شرعيته النصية وانتهك قيمه ووظائفه البنيوية لصالحه؛ وهو الزمن. وهذا المكون في الحقيقة ورغم اتصافه بهذه الصفة إلا أنه عنصر مهم في انبناء الفضاء وموضعته داخل المعمار السردي. فالبنيتان المكانية والزمانية داخل النص السردي هما حالتان أساسيتان في تقديم الحدث وتحقيق التماسك البنيوي للعمل حيث يتراوح التطور السردي بين حضور وغياب عنصر على حساب الآخر أو تداخلهما معا. وهو ما يؤدي إلى نشوء الوصف ؛ وذلك في غياب أو تراجع تدفق الزمن. وبالعكس فسوف يتدفق الزمن بنسب تسارع متفاوتة حيث تغيب المقاطع الوصفية؛ وذلك أيضا لصالح وظائف هامة كعرض الأحداث وتحرير حركتها تأزما وانفراجا وفق ما يخدم حبكة العمل السردي. كذلك فإن النص السردي هو حاصل « تذبذب بين هذين القطبين»[3] أو الحالتين.

وقد توج هذا المسار أيضا بتعزيزه بالشعريات التأويلية خاصة السيميائية التي حاولت استكناه الكمونات الأيديولوجية والانساق السيكولوجية والاجتماعية التي يفيض بما مكون الفضاء. وهكذا تصدى هذا النزوع العلمي لأدبيات المكان وحدد

1- J. Kristéva: Le texte du roman, Approche sémiotique du structure discursive. Transformationnelle, mouton, . 1976, P: 186

2- سيزار قاسم، بناء الرواية، ص: 83

3- Jean Weisgerder: L'espace romanesque. Ed, L'age d'homme, 1978, P: 9

أساليب « إقتصاد المكان »(3) داخل الأعمال السردية، وانتصر أخيرا رغم العثرات المتكررة للتنظيم الفضائي والاقصاء العمدي أو غير العمدي لهذا المكون الحكائي الأساسي، وأعادت له شرعيته « كعنصر متحكم في الوظيفة الحكائية والرمزية للسرد»[1]. وأكدت أنه ليس بعنصر زائد، بل له الأهمية القصوى «بحيث يمكن أن يصبح في بعض الأحيان هو الهدف من وجود العمل كله »(2).

لكن ورغم هذا التطور النسبي، كما ونوعا للدراسات النقدية على صعيد الفضاء،فانه يبقى ذو سير متثاقل ، مقارنة بالعناصر السردية الأخرى المتحكمة في الآلة الحكائية واللغوية للأجناس السردية.

إن الأسباب العميقة الكامنة وراء إقصاء وتقزيم الدراسات حول البنية الفضائية. تدعونا إلى التأمل العميق في مسار تطور الدراسات السردية نفسها، والتي تستدعي تأملا ثنائيا ودياكرونيا في بنية النصوص السردية موضوع هذه الدراسات، منذ الأوديسية والإلياذة وحتى آخر النصوص في الرواية الجديدة.

ويمكن من خلال التأمل في مسار تحول الدراسات السردية التمييز بين بنيتين أساسيتين:

تتمثل الأولى في أولى الدراسات الشكلية والبنيوية التي نمت وترعرعت في أحضان النصوص والأشكال السردية البدائية كالخرافة والأسطورة.

أما الثانية فهي دراسات شكلية وبنيوية أيضا، قامت باستغلال النتائج النظرية التي أرستها هذه الدراسات ولكنها تجاوزتها على مستوى التنظير إلى مجالات أوسع كالمسائل الدلالية والسيميائية والأسلوبية. كما تجاوزتها أيضا إلى نصوص أكثر كثافة وأكثر تعقيدا؛ بخاصة الرواية.

وقد انصب البحث في المرحلة الأولى، بشكل شبه مطلق على منطق الأحداث والزمن والشخصية؛ ويعود هذا التبئير على مستوى هذه العناصر الثلاثة وإغفال عنصر الفضاء موضوع دراستنا، إلى طبيعة متون « الأشكال الأولية للحكي

1- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص: 33

2 - R. Bourneuf. L'imivers du roman.OP Cit, P: 100

3- حميد لحميداني، بنية النص السردي، ص: 20

كالخرافات والحكايات الشعبية »[3]؛ حيث ترتكز هذه الأشكال في إنجاز حبكتها على الحدث المثير، الذي يستهدف إثارة القارئ أو المستمع، وتتميز حبكتها بمسار تطوري خطي، ينشأ من الترابط المنطقي لمجموعة من الأفعال تتوزع على الشخصيات، والتي يسميها "فلاديمير بروب" ؛ الرائد في الدراسات الشكلية «الوظائف[1]»[1]، وهذا المسار من شأنه أن يحقق الطموحات الفنية لهذه الأشكال التي تتركز على وظيفتي التعليم ووظيفة الإدهاش والامتاع، بواسطة الحدث المثير. والأفعال الخارقة. أما الفضاء فإن دوره هامشي في إنجاز « البنية العميقة»[2] وتوجيه مسارها نحو الهدف الفني والتعليمي المنشود، وحتى إن حضر المركب الفضائي على مستوى هذه الأشكال فإنه لا يعدو أن يكون حضورا أسطوريا يندرج دائما في إطار الارتكاز على الخارق المثير.

أما في المرحلة الثانية من الدراسات السردية فإن دائرة الإسقاط توسعت إلى «أشكال الحكي المعقدة كالرواية »[3] والتي تتميز ببنية مركبة ومعقدة، لا ترتكز كما هو الشأن بالنسبة لأشكال الحكي الأولية على « بنية وظيفية عامة ثابتة »[4]، وإنما أصبح الأمر يتعلق بنص ذي بنية لغوية موغلة في التعقيد؛ حيث لم يعد يتعلق الأمر بنقل مجموعة من الأحداث المثيرة والأفعال الخارقة قصد إمتاع القراء والمستمعين، بل إن هذه النصوص المتطورة أصبحت تمثل مشروعا ثقافيا ضخما، ونصوصا ماصة للبنى الاجتماعية الواقعية، جامعة لعدد من الأجناس في نسيجها اللغوي، والأنساق الأيديولوجية في فضائها الدلالي. لذلك فإن استخراج خطاطة وظيفية ثابتة كما كان الشأن بالنسبة للخرافة والحكاية الشعبية أصبح أمرا مستحيلا، لأن الوظائف فيها « تتقاطع وتتبادل وفق خطاطات تكاد تكون لانهائية »[5]، فدعت الضرورة تبعا لذلك إلى تعزيز الجهود وإيجاد وسائل إجرائية جديدة. والأهم من

1- V. Propp: Morphologie du Conte, Trad: Marguerite- Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kalan, Seuil, 1970, P: 31

2- V. Jauve. Poétique de roman, OP cit, P: 50

3- حميد لحميداني، بنية النص السردي، ص: 20

4- V.Propp: Morphologie du Conte, OP cit, P: 135

5- حميد لحميداني، بنية النص السردي، ص: 29

ذلك كان لابد من إرجاع الاعتبار لوحدات بنيوية داخل النص واستثمارها. وكان أهمها مكون الفضاء.

لقد أصبح الفضاء موجها أساسيا في تحديد الأشكال السردية على مستوى خارطة التيارات الفنية التي طبعت هذه المرحلة، فالفضاء الجغرافي المنقول لغويا على مستوى الرواية الواقعية والرومانسية والسريالية وحتى الرواية الجديدة، يعد مرجعية بنيوية أساسية، تتحدد من خلالها المهيمنات الأسلوبية والشعرية التي تنتج عن عمليات التعاطي الفكري والوجداني مع الفضاء؛ وبالتالي فإن هذه النتائج البنيوية المرساة على مستوى النص تبعا لهذه العمليات ستكون محور التصنيف والجدولة على مستوى خانات احد التيارات الفنية المعروفة.

فروايات "بالزاك" الواقعية كان هاجسها الأكبر هو نقل صورة حية عن فضاءات باريس وضواحيها، وما تختمره من معطيات عمرانية وحضارية فكانت فضاءات لروايات كالأب قورو « père Goriot » الكولونيل شابير « Colonel Chabert » ولي شوون « Les Chouans » سجلات حاملة لتاريخية الحضارة الفرنسية في القرن التاسع عشر.

كما كانت روايات الرومانسيين نقلا للروح الرومانسية ؛ التي كان الفضاء وخاصة الطبيعي منه محفزا محوريا في الاشتغال الوجداني. بل وصل الأمر إلى الحلول فيه والتماهي معه.

ولقد كان الفضاء أيضا موجها أساسيا في النتاج الأدبي للسرياليين، حيث كان الانطلاق من البنى المكانية، ثم تهديمها وتشتيتها عن طريق عمليات الحلم وكبح سلطة العقل.

أما على مستوى الرواية الجديدة فإن أهمية الفضاء تتضاعف لسبب مهم هو الهدم الذي مارسته هذه الرواية على مستوى التقاليد السردية الكلاسيكية، «كالتضئيل من شأن الشخصية[1]»[(1)] التي تمثل في بعض الأحيان « مجرد رقم [2]. كما تم أيضا على مستواها تفجير البني المكانية والزمانية. وهو ما أدى إلى

1- ع.الملك مرتاض، في نظرية الرواية ، ص: 87

2- نفسه، ص: 87

التشويش على عمليات التلقي والتأويل وخلق قلقا في الفهم لدى القارئ العادي والمحترف، وعلى هذا الأساس كان اللجوء إلى الفضاء ضرورة تأويلية قصوى بسبب الطابع المتماسك الذي يتمتع به هذا العنصر السردي .ذلك ورغم تشتيته تبقى شذارته تشع دلاليا ورمزيا، فمجرد التحديد المكاني كفيل باحتواء الأحداث وتوزيع الدلالة واختزان الأنساق الأيديولوجية، حتى وان تراجع الأداء الوصفي والتأطيري الكلاسيكي. فذكر مدينة باريس كفيل ببرمجة التأويل بإرساء معطيات أولية عن العالم الأيديولوجي الذي تدور فيه الأحداث، « وإذا ما قيل في بداية قصة قصيرة بأن هناك مسمارا في الجدار فعلى البطل أن يشنق نفسه فيه[1]»[(1)] وعن أهمية الفضاء في الرواية الجديدة يقول "آلان روب غرييي" أحد أعمدة التيار الروائي الجديد: « كل حائط وكل قطعة أثاث في الدار كانت بديلا للشخصية التي تسكن هذه الدار – غنية أو فقيرة، قاسية أو عظيمة – هذا بالإضافة إلى أن هذه الأشياء كانت تجد نفسها خاضعة لنفس المصير ونفس الحتمية»[(2)].

فالفضاء وفق هذا المنظور أصبح محور عمليات القراءة والتأويل التي أصبحت بدورها معقدة بسبب العقوق والتمرد المستمر للنصوص السردية وعدم ادعانها لعمود سردي ثابت وإفلات معانيها التي لم تعد مطروحة في الطريق.

1- حميد الحميداني، بنية النص السردي، ص: 23

2- ألان روب غرييي، نحو رواية جديدة، تر: مصطفى ابراهيم، دار المعارف، ص: 130

في الأخير لا يفوتنا أن نضيف في سياق هذه المداخلة النظرية عن تاريخ الفضاء الأدبي و طموحاته النقدية.فتحا نقديا جديدا أخذ بالبروز والهيمنة على الدراسات السزدية في مكون الفضاء ،ويعلق الأمر بالنقاش السيميائي "للجوارية"**1** المنقول عن المصطلح الفرنسي "**Proxémique**" ؛وهو إجراء سيميائي قوي لما يتيحه من إمساك منهجي لمختلف العناصر البنائية و الدلالية المتورطة في إنتاج الفضاء داخل النصوص السزدية وخارجها ؛حيث يعزف هدا مصطلخ على انه "تخصص - أو بالأحرى مشروع تخصص سيميائي – يستهدف تحليل موضعة الذوات و الموضوعات داخل الفضاء وخاصة ما يتعلق باستعمال الذوات للفضاء لأجل غايات الدلالة "**2**. ومن هنا تبرز الطاقة المنهجية لهذا الإجراء ،على اعتبار انه يقيم مجموعة من الفروض العلمية على مستوى مكون الفضاء :

1- من حيث أن الفضاء لا يوجد مفرغا ، بل يتصل غالبا بالذوات ويمتلئ بالتجارب و الموضوعات ويحقق قيمه البنيوية والرمزية بالمعالقة مع المركبات التي تعطيه حيويته الوجودية ومبررات وجوده الجغرافية.

2- القيمة الدلالية الفعالة المتولدة عن قطبية **فضاء/ ذات** ،التي تقوم بتفجير الدلالة الكامنة على مستوى قواقع الفضاء وتحويلها إلى موضوعات للفهم و الإدراك ، ومشروع معرفي أساسي في اسكناه العالم .

لهذا أيضا فان هذا الإجراء النقدي هو الأنجع لدراستنا هذه ،على أساس أن الاهتمام سينصب خاصة على استكناه دلالة الفضاءات المخترقة ،وذلك بالمعالقة المباشرة والحصرية مع ذات الرحالة ، من خلال فحص العلاقات الحوارية بين الفضاءات الجغرافية والرحلة ، والتقاط الحالات الانثربولوجية والأيديولوجية المنبثقة أثناء الحلول في الفضاءات والجغرافيات .

ولعل الاستناد إلى إجراء " الجوارية " ،في مبحث أدب الرحلة يعززه أيضا فقدان الاستراتيجيات السردية اقتصاد النص المعتادة على مستوى الأجناس الحكائية الموضوعة عن طريق الخيال،التي تورط الناقد في جهود إضافية لدراسة خطاطات التقاطع والتعاطي السردي بين مختلف المركبات السردية ن كالشخصية والفضاء والزمن و مستويات الرؤية . ومحاولة تتبع اثر الدلالة داخل هذا الخضم الهائل من التشابكات البنيوية المبرمجة لأيديولوجية الكاتب. أما على مستوى أدب الرحلة فان هذه المعمعة السردية تتراجع لتفسح المجال لمفصل بنيوي أساسي في الأدب الجغرافي ؛ممثلا في تعاقب "الحلقات الجوارية" ،الناتجة عن الترحال الدائم للرحالة في الافاليم و الجغرافيات. لذلك

فإننا ملزمون أيضا بمطاردته في حركته الضوئية أثناء حلوله الدائم في الجغرافيات . وهو ما يعطي كل المبررات المنهجية في الارتكاز على اجزاء "الجوارية " ، لأجل تنفيذ المأمورية السيميائية الملقاة على عاتق هذا البحث.

II - لماذا سيميائية الفضاء ؟

إن الذي دفعنا إلى الاقتراب من هذا الإجراء النقدي، هو « ما حققته السيميائية من قفزة نوعية في دراسة الأشكال السردية بخاصة، والتجليات اللسانية وغير اللسانية بعامة، فبسطت نفوذها العلمي على حقول تحليلية مبنية أساسا على المنظور الافتراضي الاستنباطي» [(1)].

إن الامتزاج الإجرائي بين مقولات الدرس السيميائي والنتائج النظرية للبنية المكانية في المتخيل السردي، ستفضي بنا إلى أسئلة جوهرية عن التمفصلات التطبيقية لهذا الامتزاج، وطرح إشكالية تحاور السيمياء (من حيث هي علم لدراسة العلامات داخل نظام بعينه)، والفضاء الأدبي (من حيث هو بنيات كبرى وعناصر مرفولوجية ضخمة داخل النسق اللساني للبناء السردي)، والسؤال الأهم هنا هو إذا كانت السيمياء تدرس العلامة وتنطلق منها لاستنطاق الدلالة وتعويم التركيب في شموليته، فما هي العمليات التي تنطلق منها السيمياء لاستجلاء البنية المكانية، دوالها ومدلولاتها ؟

إن انطلاقة الإجراء النقدي السيميائي تبدأ دائما بمفهوم العلامة: حيث أن مختلف التعريفات حول السيميائية تتضمن مصطلح علامة ،« Signe »[2]. بدالها ومدلولها وعلاقات التأويل المتاحة بينهما، فالعلاقة كما جاءت في كتاب " سوسير"، " محاضرات في اللسانيات العامة"،« وحدة نفسية ذات وجهين مرتبطين ارتباطا وثيقا ويتطلب أحداهما الآخر» [(3)]؛ بحيث يتم رصد الشحنة الدلالية التي تتوزع بين الدال والمدلول، من حيث أن الأول مرجع يحيل على الشيء، أما الثاني فهو المعنى المتوالد والمتجدد، عل مستوى الشريط اللغوي. غير أن السيميائية لن تتقوقع على هذا المفهوم اللساني، بل إنها ستشمل « دراسة الأنظمة الشفوية وغير الشفوية» [(4)]، كما أن إجراء السيميائية، لن يكون على نحو الدراسة اللسانية، وإن

1 - رشيد بن مالك، مقدمة في السيميائية السردية، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000، ص: 97.

2 - محمد إقبال عروي، السيميائيات وتحليلها لظاهرة الترادف في اللغة والتفسير، مجلة عالم الفكر، الكويت ، المجلد 24، العدد 3، 1996.ص191

3 - نفسه، ص: 191.

4 - رشيد بن مالك: مقدمة في السيميائية السردية. ص :98.

كانتا تتخذان نفس المسار بين الدال والمدلول، « حيث ينطلق التحليل السيميائي من فرضية أن الفضاء نظام دال يمكن أن نحلله بإحداث التعالق بين شكلي التعبير والمضمون، وننظر إليه على أنه مركب كالكلام » [1].

فدال البنية المكانية يحيلنا إلى مرجع (الفضاء الواقعي)، هذا الفضاء مكون من مجموعة لا متناهية من الدوال (مقهى، شارع، بيت، سوق، زقاق، مسجد، مقبرة ...الخ) وهذه الدوال المكانية لها مدلولاتها التي تعطيها شحنتها الدلالية، الاجتماعية، السيكولوجية والإيديولوجية، داخل البنية الاجتماعية المادية، حيث تغدو المقهى مثلا:« فضاء يؤطر للحظات العطلة والممارسة المشبوهة » [2]،ويرصد السجن أيضا دلالات « المفارقة لعالم الحرية خارج الأسوار» [3].

لذلك ستمدنا الحياة الاجتماعية بمعجم كامل من الدوال المكانية، وانطلاقا من ذلك المعجم سيستثمر المعمار السردي في مكون الفضاء، لتزويد المبنى التخيلي بمداليل جديدة، وفق مبدأ الاختيار الاستراتيجي للإيديولوجية الموجهة للحكي وطموحاته الدلالية، « ومن هنا تأتي الصيغة الاستثنائية للمكان في الرواية، فهو ليس مكانا معتادا كالذي نعيش فيه أو نخترقه دوما، ولكنه يشتغل كعنصر من بين العناصر المكونة للحدث » [4]، لذلك فإن التبادل التأويلي بين دال المكان الواقعي ومدلوله السردي سيكشف لنا عن العلاقات الدلالية القائمة بين شقي (العلامات) المكانية؛ كعلاقات الانزياح والتشويش الدلالي، والشعرية المكانية في أوسع معانيها، وهو ما يندرج تحت عنوانين كبيرين، شعرية المكان، ووظائفه الدلالية.

فالقراءة السيميائية للبنية المكانية، ستنطلق من الكشف عن القوانين المادية والنفسية التي تحكم مجموعة علاماتها وتمفصلاتها داخل التركيب المكاني، الذي يؤسس للفضاء المكاني ككل. لكن التعامل مع علامات (الفضاء السردي)

---

1 - حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، ص :91.

2 -نفسه. ص: 55.

3 -نفسه. ص: 55.

4 -نفسه. ص: 30.

سينطلق من موقع خفيض، من العلامة اللسانية على اعتبار أن الفضاء السردي، « مثل المكونات الأخرى للسرد ، لا يوجد إلا من خلال اللغة، فهو فضاء لفظي "espace verbal" بامتياز ويختلف عن الفضاءات الخاصة بالسينما والمسرح؛ أي عن كل الأماكن التي ندركها بالبصر والسمع»[1]. لذلك فإن التحصيل الواعي للبنية المكانية، ينطلق عادة من الوحدات اللسانية، فلفظة مثل "تعال" تعلن عن موقع مكاني بين شخصين. ثم ستسهم الأنسجة المختلفة للعلامات اللسانية في إرساء متخيّل البنية المكانية في قطبيها الأساسيين؛ تشكلها الاقليدي (الجغرافي) وامتلائها الدلالي.

وبعد تنزيل الوحدات البنائية للمكان (العلامات المكانية) – انطلاقا من التحليل اللساني – تتم دراسة نظام هذه العلامات ، ونسق انتظامها داخل المتخيّل السردي ، في علاقاتها الوظيفية والبنائية مع عناصره المختلفة، ثم بين هذه الوحدات المكانية بعضها ببعض.

1- weisgerber (jean) l'espace ramanesque . 1978 p 10.

III-أدب الرحلة : الماهية والشكل

إن دراسة أدب الرحلة في واقع الحال لابد أن يخضع لدراسة «سانكرونية»[1]. ونعني بالدراسة السانكرونية أن ندرس النص من خلال اختماره وتطوره داخل بيئته الثقافية والحضارية ؛ بالارتكاز على مرحلة زمنية محددة. هذه الدراسة التي تعزوها موضوعية البحث عن الحقيقة الداخلية الكامنة داخل نص أدب الرحلة، والتي من شانها أن تتيح الوقوف على حقائق الاشتغال المعرفي والبنائي لهذا النص، وتمكننا من القبض على ماهيته وتصنيفه فيما بعد في خانة من خانات الأجناس الأدبية، وإثبات مدى« تغلغل روح القص لدى مبدعيه»[2].

إن إنتاج واشتغال أدب الرحلة يتم على أكثر من صعيد، ويعمل لصالح عدة أهداف علمية. دينية. حضارية وأدبية. باعتبار أن السفر « جامعة تحفل بالدروس والعبر »[3]. وهذه الأهداف تحكمها حضارة العصر وتقاليده الثقافية . فمن الناحية العلمية يعد أدب الرحلة فاعلا أساسيا على الصعيد الجيوسياسي، حيث يعد وثيقة جغرافية ثرية، أقامت صرح الجغرافيا الوصفية. تقول دائرة المعارف الإسلامية مثلا عن كتاب الإدريسي (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق):

« إن كتاب الإدريسي في الجغرافيا أعظم وثيقة تاريخية في القرون الوسطي ».(4)

هذه الإسهامات التي رسمت أفقا علميا جليا للعالم القديم وقدمت للبشرية تراثا لا غنى عنه من حيث التأسيس وتراكم الدراسات الجغرافية الجديدة، إضافة إلى معطيات في غاية الخطورة على صعيد التاريخ. لقد كان هاجس الرحالة الأول

---

[1]- سانكرونية : الدراسة الآنية للغة دون الامتداد في الزمن .

[2]- فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي: دار العربية للكتاب . القاهرة .2002 .ص:11

[3]- نقسه .ص21:

[4] - نقسه.ص:344

هو الرصد الجغرافي للأقاليم، وصور البلاد والأنهار والجبال والبحار والكور والتخوم. موجهون بهاجس الفتوحات والامتداد الكبير الذي عرفته البلاد الإسلامية، وقد برز في هذا الميدان الإدريسي؛ واضع أذق الخرائط الجغرافية، ومعروف عنه أيضا أنه واضع الكرة الفضية التي رسم عليها أقاليم العالم، إضافة إلى إسهامات البيروني وابن بطوطة وابن حوقل وابن دراذبه.و الغرناطي طبعا.

على الصعيد الاتنوغرافي كانت الرحلة خزانا راصدا لثقافة الإنسان؛ حيث يحدد موضوع الاتنوغرافيا أنه « الوصف الدقيق والمترابط لثقافات المجتمعات الإنسانية »[1]، حيث قام الرحالة من هذا لجانب بمسح خصائص الثقافات المختلفة كالعادات والتقاليد والمطعم والمشرب والملبس والمعاملات اليومية والممارسات الدينية.و يندرج ضمن ذلك دراسة البيروني لثقافة الهند التي مكث بها« زهاء الأربعين سنة».[2] وبذلك يعد أدب الرحلات إحصاء إثنوغرافي في غاية الإفادة لدراسات الثقافة والحضارة الإنسانية من منطلق إنتربولوجي.

أما على المستوى الديني، فقد كان حافز نشر الدين الإسلامي السبب الأول في أغلب الأحيان في مباشرة الرحلة، هذا الحافز الذي أملته حالة الحضارة الإسلامية التي كانت في أوج عطائها وازدهارها، وما صاحبها من فتوحات وتوسعات امتدت من غرب الصين شرقا إلى البحر الأطلسي غربا (بحر الظلمات)؛ « حيث أن رجال الرحلة الذين سافروا وجابوا في البلاد واجتازوا المسافات هم الذين مهدوا للتوسع الإسلامي ».[3] وهذا التوسع كان أيضا وازعا دينيا دفع بالعلماء والفقهاء إلى زيارة الأمصار البعيدة. مدفوعين بهاجس الجهاد والدعوة إلى الدين الجديد، أو أنهم كانوا على رأس بعثات رسمية لتوطين الدين الجديد، كما كان الشأن مع ابن فظلان لما بعثه الخليفة المقتدر « إلى بلاد البلغار وألمش بن بلطوار في 11 من صفر عام 309هــ الموافق (21 يونيو 921م). استجابة لملك

1 -محمد حسين فهيم. أدب الرحلات: عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 1989م. ص: 50.

2 - فؤاد قنديل. ادب الرحلة في التراث العربي: ص 300

3 - نفسه.ص: 164

البلغار الذي أسلم وأرسل للخليفة يطلب منه من يفقهه في الدين ويعرفه شرائع الإسلام »[1].

وقد كان الفضاء الفكري لنصوص أدب الرحلة يفيض بروح إسلامية، وأسلوبه مقتحم بشتى الاقتباسات الدينية، من نصوص قرآنية وحديث وأدعية وآثار الصالحين و ذكر لمثالبهم.

وعلى مستوى الخصائص الأدبية لنصوص الرحلة (بؤرة بحثنا). فإن هذه النصوص في هذا الجنس الأدبي تعد هجينة _كما سبقت الإشارة إلى ذلك_ حيث تخترقه عدة تخصصات وممارسات فكرية، وقد كان كتاب الرحالة « جامعا لكل ما يمت لأدب الرحلة من صلة ».[2] فنجد الجغرافيا كما نجد التاريخ والرصد الاتنوغرافي وحتى الأدب والفلسفة. ولعل أسلوب الرحالة في الكتابة يعزى إلى انه كان «أسلوبا سائدا في عصره».([3]) إضافة إلى العقل الموسوعي الذي كان يتمتع به الرحالة .وهو في ذلك ينزع نحو إقصاء الاختصاص والتدفق .لكن السؤال المطروح هنا هو :هل هذه الاختصاصات المبثوثة داخل النص، والتي هي بالطبع ليست من طبيعة واحدة. تتجانس من حيث الطرح الأسلوبي والمنهجي ومن حيث الاشتغال الفني حتى تطرح في نص واحد؟ تم ما هو الشيء المشترك بينها ، الذي جعلها تلتحم عضويا وتطرح هكذا داخل نص جامع؟

إن الجواب على هذا التساؤل يجد تلبيته في الاعتقاد أن نص أدب الرحلة هو نص أدبي بالدرجة الأولى. وتتجلى هذه القيمة الأدبية « في ما تعرض فيه موادها من أساليب ترتفع بها إلى عالم الأدب وترقى بها إلى مستوى الخيال الفني».[4] هذه الأدبية تلعب دورا أسلوبيا حاسما في الربط بين هذه الموضوعات؛

---

[1] -:[1] فؤاد قنديل. ادب الرحلة في التراث العربي ض:164

[2] - نفسه.ص:214

[3] - نفسه.ص:214

[4] - حسن محمود حسين. أدب الرحلة عند العرب. الهيئة العامة للكتاب .القاهرة .1968.ص:1

بعبارة أخرى أن الجغرافيا والتاريخ والأثنوغرافيا. ستتخلص من طبيعة منهجها العلمي الصارم، وتنحى منحى أدبيا أقل صرامة.

بدء ننوه أن إنتاج النص على مستوى أدب الرحالة لصيق بذات الرحالة؛ أي على مستوى هذه الذات يتم تجميع وتصنيف ومن ثمة تأليف الموضوعات وجعلها ذات طابع متجانس. من خلال تبني أسلوب أدبي إنشائي. وهو خلال كل ذلك سيقحم أناه ويصبح بؤرة الرؤية بمصطلح علم السرد. بالإضافة إلى أنه « راو ممثل داخل الحكي Narration Homodiégétique »[1] وهو ما سيضاعف من ذاتية الرحالة المؤلف. ذات الحساسية الحضارية المفرطة (لأن الرحالة ليس إنسانا عاديا فهو ذو قوة نفسية كبيرة وطاقة حضارية وعلمية عالية)، كل ذلك يعطيه منحا خاصا في اختراقه للأقاليم ومخالطته للأمم والثقافات، فتثير في نفسه حركة الانتقال فوق المكان وعبر الزمن رعشات نفسية من التأثر والدهشة والغرائبية. كل هذا الاهتزاز الحضاري والجغرافي. لا يمكنه أن يكبح بل يتم تخريجه بحركة أسلوبية مماثلة على مستوى الشكل المادي للنص. وبالتالي فإن الرصيد المعرفي المنقول يصاحبه قالب أسلوبي، يربط عناصره المشتتة ويعطيها انسجاما موضوعيا على مستوى نص الرحلة.

من هنا نكون قد حللنا مشكلة الهجانة في هذا الفن، ويكون قد أفضى بنا البحث إلى نتيجة هامة؛ وهي الطابع الأدبي لأدب الرحلة، وحين ذلك يكون قد انبثق لدينا إشكال جديد، وهو التساؤل عن طبيعة هذا الفن الأدبي؟!.. الإجابة تكون مباشرة أن سلطة السرد هي المهيمن الأسلوبي الأول على أدب الرحلة؛ « لأنه يحتوي على قصة تضم أحداثا معينة »[2]، ثم لتوفر العناصر السردية بل ولاشتغال نص الرحلة اشتغالا سرديا مفرطا، حيث يصاحب النص حركة التاريخ الإنساني في تطوره وتفاعله. ونص الرحلة هو نص مواز للتاريخ يمتص منه ويجري مجراه، رغم أنه في بعض الأحيان يفارقه وينفصل عنه لما يتعلق الأمر «

---

[1] -حميد الحميداني. بنية النص السردي. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1991 . ص :49

[2] -نفسه. ص:45

بالمبالغة في القصد وسرد العجائب ورواية الأساطير والغرائب »[1]. وهو ما يعمق أكثر فكرة أدبية الرحلة. كل هذه الفروض سوف نفحصها خلال تناولنا لدراسة المقولات السردية لفضاء الرحلة، والذي سوف يأتي في حينه والذي يعتبر هدف بحثنا، حيث يتم فحص نص الرحلة على مستوى مقولاته البنائية والسردية لاستكناه خصائصها الفنية، كل ذلك لإثبات الكفاءات والقدرات السردية العربية ومدى حضورها في أنماط سردية أخرى، وتأكيد أن العربي على غرار شعوب وأمم أخرى قد مارس السرد وأبدع فيه، « حيث أن أدب الرحلة العربية هو البديل الذي احتل مكان الرواية والقص في البوتقة الإبداعية لدى أمة العرب »[2]. و قد خلق أيضا عالما موازيا للعالم الواقعي يفر إليه على غرار ما فعله إنسان الحضارات الأخرى ويفعله إنسان العصر الحالي على مستوى الرواية والفنون السردية الحديثة، ومن ثمة إلغاء الجدال القائم الذي مفاده أن العرب لم يعرفوا الرواية وإنما اقتبسوها عن الغرب، فهذه مقولات عقيمة؛ لأنه لا جدوى من وراء أنه قد عرفنا جنسا مماثلا للرواية أو أننا كنا مصدره، إنما الأجدر هو تأكيد أننا قد عرفنا أجناسا أخرى لا تقل أهمية ونضجا بل ولا ربما كانت حلقة فعالة في سلسلة تطور السرد الذي أفضى إلى الرواية.

[1] - فؤاد قنديل. أدب الرحلة في التراث العربي. ص: 78

[2] -نفسه. ص :172

IV-الطاقات السردية في أدب الرحلة

1 - القدرة/ الكفاءة السردية في " التحفة "

بدءً لابد أن ننوه بأن اختيارنا لرحلة " تحفة الألباب ونخبة الإعجاب لصاحبها أبو حامد الغرناطي" يعود إلى أن هذه الرحلة تتميز دون غيرها بحضور المقولات السردية المختلفة، التي تتيح مجالا واسعا للفحص والإسقاط السردي، هذا الحضور الذي يمتد حتى تكوين بنى سردية مكتملة البناء، ثم تعويمها بكم هائل من الأساطير والخرافات والعجائب حيث يعد أبو حامد مؤسس مدرسة العجائب العربية.

أما عن مصطلح **قدرة/كفاءة** للعالم الأمريكي " تشو مسكي " فإنه يكاد يطابق مع ما قدمه العالم اللساني " دي سوسير " في تميزه للثنائية **لغة/كلام** أو ما يطلق عليه أيضا اسم **اللغة النظام/اللغة الأداء** « حيث أن اللغة الأداء حالة متعينة ومتغيرة من حالات اللغة الثابتة البناء والعالمية الحضور »[1] أو اللغة النظام. ولقد امتد هذا التميز إلى حقول معرفية مختلفة على غرار دراسات " ليفي ستراوس " الأنثربولوجية للأسطورة والتي أفضت أن هذه الأخيرة « تتألف من بنية مزدوجة، إحداهما عالمية والأخرى محلية »[2] وقد استمر البحث على خط مشابه في الدراسات السردية، وإذا كانت اللغة النظام هي مجموعة القواعد المجردة والمعطيات اللسانية الكامنة على مستوى العقل البشري غير المحينة، فإنه يمكن اعتبار، وعلى مستوى الدرس السردي أن مجموعة المعطيات والعناصر السردية والقوانين المجردة هي أيضا محكومة بطرق تفعيلها وأسلبتها؛ أي بواسطة اللغة الأداء الممارسة بواسطة منتج السرد وهو ما يشكل لنا أنواعا مختلفة من السرد.

ولعل هذا أيضا يندرج ضمن ما طرحه " جيرار جينيت " في تمييزه بين القصة والسرد حيث يميز بينهما : « أن القصة هي موضوع السرد ومادة حكيه. أما السرد فهو عملية إنتاج القص، حيث يتولى وفق ذلك مجموعة من الاختيارات التقنية لإخراج القصة المسرودة وفق نظام معين ».[3]

1- ميجان الرويلي / سعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء،ط2، 2000م، ص:104
2-نفسه، ص:104
3- Vincent Jouve. Poétique du roman. OP Cit. P23

وعلى هذا الأساس يمكن توسيع هذه المقولة وطرحها على مستوى تراثي، وهو ما يفتح المجال واسعا أمام استيعاب التجارب السردية العربية القديمة. والأكيد أنه على مستوى النشاط الأدبي بوجه عام والممارسة السردية بوجه خاص، كان العربي أيضا ممتلكا للغة السردية بارعا في الأداء السردي، حيث نجده مكتسبا للعناصر والقواعد السردية: متحكما في وصف الأمكنة وتحريك الشخصيات، وتفعيل الحبكة ومسرحة الأحداث. هذه القدرات العقلية التي تعتبر المادة الأولية في بناء المعمار السردي، استمدها الرحالة وطرحها تباعا من خلال حلقات السمر والنصوص الشعرية التي ترتكز هي الأخرى على المسرود وقصص الجن والأساطير، وقصص القرءان والحديث، وأيام العرب، وأخبار الأمم السالفة، مما يتداول في حلقات العلم والمساجد، وليالي السمر والأسواق. وهذا الأداء يلقي بظلاله أيضا على نص الرحلة، فهو يدمج أيديولوجية الرحلة وما تحتويه من عناصر إتنوغرافية وثقافية وفق قوالب قصصية كأنها بدورها موجهة للاستهلاك في ليالي السمر، تنزع نحو هذا الطابع الإخباري الذي يميز البنية السردية العربية. وهذه النمذجة الإخبارية يمكن تعزيزها بالقصة التالية: « وذكر في فيافي بلاد المغرب أمة من ولد آدم كلهم نساء، ولا يكون بينه ذكر ولا يعيش في أرضهم وأن أولئك النساء يدخلن في ماء عندهن فيحملن من ذلك الماء، وتلد كل امرأة بنتا ولا تلد ذكرا البتة...» [1].

وعلى مستوى " التحفة " _ على غرار ما رأيناه في المثال السابق _ يخلق أبو حامد الغرناطي عالما خارقا وذلك بالارتكاز على العجيب والأساطير. وهي وفق سنة التطور الأدبي محاولة للانزياح عن الكفاءات السابقة وخلق نسق سردي جديد، وهذه الكفاءات التي أرساها أبو حامد الغرناطي نهلت منها الرحلات الأخرى لاعتبارين: الأول أن أبا حامد يعده النقاد من أوائل مؤسسي المدرسة

1-. أبو حامد الغرناطي. تحفة الألباب ونخبة الإعجاب.تحقيق و تقديم: اسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1989.ض36.

العجائبية كما سبق وأن ذكرنا. والثاني انه اخترق أفقا بكرا لم يصل إليه أحد قبله من الرحالة العرب، وبالتالي فإن الرحالة الآخرين قد أفادوا منه غاية الإفادة.

ومن هذا المنطلق فإن تفاعل الكفاءات والقدرات السردية يلعب دورا حاسما في تطوير أدب الرحلة، والتأثر الذي قد يصل إلى خلق فنون سردية جديدة حيث يعتقد مثلا أن ألف ليلة وليلة كانت نتاجا لهذا الفن المزدهر عبر قرون، وهذا يبدو صحيحا إذا ما قارنا كلا الفنين « فعلى غرار قصة ألف ليلة وليلة وحكاية السندباد، فبطل هذه الروايات في الأغلب يهرب من الفقر أو الدين وقد يفر من جريمة ما إلى أن يصل إلى أحد الموانيء فإذا به يسمع عن مركب على وشك السفر، فيلقي بنفسه فيها...» [1].

وقد وصل هذا التطابق إلى أوجه؛ حيث ذكر الطائر الأسطوري المعروف باسم " الرخ " والذي يقول بشأنه العالم الفرنسي "كازانوفا Casanova " « أن أبا حامد هو أول جغرافي رحالة عربي تحدث عن طائر الرخ العظيم وذلك قبل أن يقدم لنا ابن سعيد وماركو بولو وصفهما له بعدة قرون »[2]. وكلا الفنين يتقاسمان جوا داخليا تطبعه لا محدودية المكان، مع الشعور المفرط بعجائبيته وخوارقه التي تصادفك في كل حين. كما أن الاختراق على مستوى الجغرافيا يتم على مستوى أرض بكر لم تطأها أقدام بشر، تعج بالمثيرات والأشياء الخارقة التي لم تألفها العين والعقل، كالقصة التي يريدها أبو حامد في " التحفة " « قال فلما وصلوا إلى ذلك الشجر رأوا عنده بحيرة كبيرة كثيرة الطين والأمواج فيها تلتطم، طيبة الماء حولها شجر كثير [...] فأعجب بها الأمير موسى وأمر أجناده وأصابه أن ينزلوا حولها، فنزلوا حولها. وأمر الغواصين فغاصوا في البحيرة، فأخرجوا حبابا من النحاس عليه أغطية من الرصاص مختومة، قال ففتح منها حبا فخرج منه فارس من نار على فرس من نار في يده رمح من نار، فطار في الهواء وهو ينادي يا نبي الله لا أعود... »[3].

1- فؤاد قنديل. الرحلة في التراث العربي، ص: 115

2- التحفة. ص:21 (طلبا للمرونة اللغوية ارتأينا اقتصاد عنوان الرحلة بهذه الصيغة)

3- التحفة. ص: 55

وهذا السياق السردي هو نفسه الذي بنت عليه قصة الصياد والعفريت في قصص ألف ليلة وليلة.

وهذا يبرهن على أن العربي يمتلك كفاءات وقدرات السرد، انطلاقا من نصوص سردية موضوعية (الرحلة) ثم الانتقال بعد ذلك إلى نصوص تخيلية (ألف ليلة وليلة): حيث اتخذت الثانية قدرات الأولى لممارسة عمل تخييلي أكثر تحررا وطلبا للدهشة والإعجاب والجاذبية، سحر العالم وأثر لقرون وواصل تأثيره إلى الآن.

2-البناء السردي في التحفة

إن أهم قضية تطرح على مستوى نص الرحلة، بعد الاعتراف بهويته السردية هي إثبات حضور بناء سردي مكتمل يشد أطراف القص ويجعل اللحمة بين اللبنات السردية للرحلة. إن مناقشة هذه القضية توجه من خلال الثوابت السردية المشكلة لأدب الرحلة حيث يتميز هذا الأخير بالحضور الدائم لشخصية راوية تعد المشغل الأول للأحداث والمبرمج الأوحد للكيانات السردية المدمجة للعالم المعرفي المعقد للنص، « فالحكي بالضرورة قصة محكية يفترض وجود شخص يحكي، وشخص يحكى له، أي وجود تواصل بين طرف أول يدعى راويا (Narrateur) وطرف ثاني يدعي مرويا له (Narrataire) »[1].

والبارز في نص الرحلة أن السارد بفعل الاشتغال المعرفي والحضاري لهذا النص سيتماهى مع المروي له، فالرسالة (Message) أو القصة التي يحكيها تخطئ مسارها المعتاد، المنطلق من السارد إلى المروي له، فالقص في أدب الرحلة هو تكلم للفردانية بصوت الجماعة، فقصة الرحلة هي قصة حضارية وعلمية وعقائدية تتكلم داخل الرحلة بالخصائص الحضارية العربية، وأساليبها اللغوية، وأصواتها الأيديولوجية التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بالدين الإسلامي، وأصبحت عقدا اجتماعيا ذا صبغة موحدة (Uniforme) على مر العصور وهذا ما يبرر المعمار السردي الثابت لنصوص الرحلة، على مستوى العرض السردي

1- حميد الحمداني. بنية النص السردي، ص: 45

والفكري والأسلوبي ولا يبرز الاختلاف إلا على مستوى ظروف الرحلة الجغرافية والتاريخية. زيادة على ذلك فإن نصوص الرحلة نصوص مفتوحة على بعضها البعض حيث تمارس تفاعلا مستمرا وتبادلا معرفيا لا ينقطع، فلو تأملنا مثلا النص الماثل بين يدينا لرأينا أن التحفة هي الأخرى مصدر تناص لكثير من الرحالة كالقزويني (605_682هـ) وابن الوردي (691_749هـ) والقلقشندي (756_821هـ) وابن أياس (852_930هـ) وغيرهم كثير « الذين استشهدوا بأقوال أبي حامد وروايته واقتبسوا من التحفة »[1].

لقد أوردنا كل هذا لنبرز نقطة هامة حول ماهية البناء السردي في الرحلة، فالبحث عن هذا البناء لا يجب أن يتم على مستوى النص اللغوي المادي إنما هو خلاصة هذا التفاعل الحضاري للحضارة العربية الإسلامية، وتشكيل المبنى الحكائي النهائي للرحلة لابد أن يمر بامتصاص كل السياقات المعرفية الداخلة في تشكيله، بدء بحياة الرحالة ثم الظرف السياسي والحضاري وتصنيفه داخل مسار تفاعله مع الرحالة ثم رسم مسار رحلته كل ذلك سيشكل في النهاية الشكل السردي للرحلة في حالات الحضور والغياب.

ولعل البناء الوحيد الذي ينبثق في النهاية هو القصة الجغرافية والعلمية التي تعززها بعض الشذرات السردية هنا وهناك. بالإضافة إلى الخيط السردي الممتد وفق مسار الرحالة في اختراقه للآفاق، والتحفة لا تنزاح عن هذا المنظور السردي. فلا وجود على مستواها لبناء سردي محكم العناصر السردية، هذا التفكك الذي يعزى إلى عدم تفاعل الشخصيات التي تولد وتموت وفقا للحلول في المكان ومغادرته، ونفس الشيء يقال بالنسبة للبنية المكانية إذ هي في اضطراب وفوضى دائمة، إذ أثناء الحديث عن الأقوام السالفة يقول: « ومن أنواع السودان زيلع وهم أعف أهل السودان يصومون ويصلون يحجون إلى مكة كل سنة... »[2] ثم «وكان شداد قد بعث إلى جميع معادن الدنيا فاستخرج منها الذهب واتخذ لبنا ولم يترك في يد أحد من الناس في جميع الدنيا إلا غصبه... »[3] وهو يريد بذلك العودة إلى قصة

1 - التحفة.ض:10

2- التحفة- ص: 37

3 - نفسه. ص: 48

عاد وقومه. وكتابه في ذلك « غير منتظم أو مرتب بصورة تاريخية أو جغرافية، وليس مسلسلا حسب زيارته للبلدان، وإنما هو مؤلف بالتداعي، فكل ما يرد على ذهنه يدونه خاصة ما يتسم الغرابة وما يمكن أن يثير الدهشة »[1].

من جهة أخرى لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نربط بين هذا الطابع السردي المبعثر من حيث تناوبه الزمني بين الحاضر والماضي، وما يعرف على مستوى البنية الزمنية للأجناس المستحدثة بالمفارقات السردية « Anachronies Narratives»[2]، والتي تنتج عن « كون القصة متتالية مزدوجة الزمن، فهناك زمن الشيء المسرود وزمن السرد، زمن الدال وزمن المدلول »[3]، حيث يتميز الأول بتدفقه وفق الترتيب التاريخي المعتاد أما الثاني فيتميز بتشويش على الترتيب الخطي بواسطة عمليات الاستذكار والاستشراف. إننا لا يمكننا ادعاء توفر هذه التقنيات على مستوى الرحلة رغم وجود حركة زمنية مماثلة لأن هذا التناوب الزمني لا يتم بشكل عضوي بن أطراف البنية الزمنية للرحلة لغياب هذه الوحدة الزمنية أصلا، فلاستذكار أو العودة إلى زمن أقوام ما نجده منفصلا عن زمن الحدث الذي قبله، حيث يستحيل فيما بعد استخلاص الطرف الأول من المتتالية الزمنية، زمن الشيء المسرود وفق ما قدمناه في التعريف، وهذا يعود بنا إلى فكرة البنية الافتراضية لأدب الرحلة الذي يحاول أن يحكي قصة الحضارة العربية وبالتالي فإن هذا الاستذكار إنما يتم على مستوى هذه البنية الكلية ومحاولة رسم تطروها.

أما المكان فجغرافيته ممزقة، لا رابط بينها ثم إن وظائفها التحفيزية والدلالية منفصلة عن الحدث والشخصية، وكل منها يشيح بوجهه عن الآخر حتى غدت التحفة عالما سرديا ممزقا تائه العناصر السردية في فلوات الأنساق الفكرية والأنتربولوجية والكوزمولوجية التي تنازعها في نص الرحلة. وأما الانتظام

---

1 - فؤاد قنديل. أدب الرحلة في التراث العربي. ص 358.

2 - J. L. Daumartiar et fr. PlazametM pour lire le récit. Ed. Duclot. 1980.P72

3 - Christion Metz. Essais sur la signification au cinéma. Paris. Ed: Klincksieck. 1968.P 27

الوحيد في فضاءات الرحلة فيتحقق في تواجد « نوعين من الأماكن، أماكن المجتمعات العربية وأماكن المجتمعات غير العربية »[1].

والحقيقة أن الرحلة من هذه الوجهة النقدية، في اعتبارها لا تعمل كمبنى سردي متكامل ما ينبغي أن يجعلنا نغالي في القول أن المبنى السردي غائب تماما، بل أن التحفة أثبتت على العكس من ذلك أنها بناء خصب قادر على امتصاص كم هائل من الأنساق الأيديولوجية واللسانية والأسطورية، وهو بناء لا يجب أن يفحص في مستواه السطحي إنما في العمق، فالقصة المرواة هي في الحقيقة قصة حضارة بأكملها، استراتيجية سردية تنطلق من راوية/رحالة، جاب عشرات الآلاف من الأميال ليكون شاهدا على صيرورة شعوب ومجتمعات بأكملها، لينقل تاريخها ونبضها الحضاري، وهي قصة قادرة لوحدها على إثارة المتعة والتشويق وخلق الإغراء السردي، وهي كفاءة سردية انعكست خاصة على قصص ألف ليلة وليلة، التي تحتوي هي أيضا على غرار أدب الرحلة على بنية كبرى يقوم فيها الراوي بتقديم السرد، وقد يكون هو نفسه رحالة (قصص السندباد) وهذه البنية الكبرى تتضمن بدورها بنى صغرى. ولتأكيد الصورة أكثر ننوه أيضا أن رحلة الغرناطي حوت بعض البنى الصغرى ذات المبنى الحكائي المتكامل، ومنها قصة مسجد عثمان التي تمتد من الصفحة 143 إلى الصفحة 147.

1 - فؤاد قنديل. أدب الرحلة في التراث العربي. ص3 .

الفصل الثاني

التجليات السردية للفضاء

I - الفضاء الدلالي .

1 – حول الرحلة و الرحالة .

2 – واقع النص المعرفي.

3 – المدارات الدلالية .

II – الفضاء الجغرافي

1 – فضاء التحفة : بين الواقع و التخييل .

2 –معمار الفضاء في التحفة .

3 – أساليب اشتغال الفضاء .

1 – عن الرحالة و الرحلة :

ولد محمد بن عبد الرحيم بن سليمان بن أبي الربيع الغرناطي القيرواني الأصل ، أبو حامد و أبو عبد الله في غرناطة سنة 473 هـ (1080 م) و نحن نعرف مما ذكره أبو حامد نفسه في "التحفة " أنه أندلسي غرناطي ، و أنه أقام في مدينة " إقليش " و أن جده الرابع كان يقيم بالقيروان قبل أن ترحل الأسرة منها إلى الأندلس ، و أنه ينتمي إلى القيسية ، قبيل برزت قوته على مسرح السياسة الأندلسية ، و خصوصا في بداية الخلافة الأموية ، لدى مقدم عبد الرحمان الداخل إليها " [1] .

غادر بلاد الأندلس حوالي 500 هـ ، و كان في السابعة و العشرين من عمره و لم يعد إليها أبدا ؛ لا عن كراهية أو فرار و لكن عن ولع بالأسفار و طي القفار و اكتساب المعارف ، و حتى يومه الأخير كان لا يزال يأمل في الترحال و قد تجاوز التسعين ، أنفق منها خمسة و ستين يطوف بالبلدان تحركه شهوة عميقة و قوية للتأمل في خلق الله ، تدعمه ملكات عظيمة ، منها : دقة الملاحظة و رغبة جامحة للعمل و الحركة ، و همة عالية و حيوية و نشاط مقبل على الحياة ، آخذ بكل متعها ، يعيش بالطول و العرض و لا يتخلى في الوقت ذاته عن عبادة ربه و الدعوة لدينه القويم و انتهاج صراطه المستقيم " [2].

نزل أبو حامد أثناء رحلته ، أول الأمر بالمغرب الأقصى أين طاف بسالجمانة ، التي كانت مركزا تجاريا كبيرا على الحدود الشمالية للصحراء الكبرى ، ثم عبر منها إلى تونس موطن أجداده ، حيث لبث فيها ردحا من الزمن ، ليمضي منها إلى جزيرة سردنية و صقلية قبل وصوله إلى الإسكندرية عام 511 هـ (1117 م) ، التي كان الهدف من النزول بها تلقي العلم على يد أكبر فقهائها و علمائها آنذاك ، على غرار الرازي و أبو بكر الطرطوشي ، و خلال زيارته هذه قام بمعاينة الآثار و المعالم الأثرية بهذه المدينة كالمنارة ، و معبد سيرابيوم .

[1] - اسماعيل العربي . تاريخ الرحلة و الاستكشاف في البر والبحر .ص11
[2] - فؤاد قنديل.ادب الرحلة في التراث العربي .ص365

و قد ظل بمصر حتى 515 هــ (1121 م) و منها غادر إلى دمشق حين درس الحديث و عرج على بعلبك و تدمر و مدن أخرى .

و يمضي بعد ذلك إلى بغداد ، ليقيم فيها أربع سنوات منعما برعاية الوزير يحي بن هبيرة ، و يتخذها قاعدة جديدة لانطلاقاته في أسفاره ، و منها يرتحل إلى إيران والتركستان و جنوبي روسيا و حوض الفولجا ، و شرقي أوربا و يصل إلى المجر ، و يدخل إلى أرض خوارزم ، و يعزم على الحج عام 546 فيمر على بخارى و سرونيسابور و الري و أصفهان و البصرة إلى الأراضي الحجازية ليؤدي الفريضة و يعود إلى بغداد ، و تكون هذه المرة الأولى التي يعود إليها بعد مغادرتها عام 519 هــ بعدما يقرب من ثلاثين عاما قضاها متنقلا بين الأصقاع الشمالية ، حيث عاش و تزوج عدة مرات و أنجب و تاجر و كسب الكثير من المال و المعارف [1].

و قد استقر بعد ذلك في بغداد ، حيث عكف على تدوين كتابه الأول " المعرب في بعض عجائب المغرب " ؛ الذي أهداه إلى الوزير ، يحي بن هبيرة ، بعد الانتهاء منه ، و في الموصل التي وصلها سنة 556 هــ ، يقوم بتأليف كتابه الثاني " تحفة الألباب و نخبة الإعجاب " الذي فرغ منه سنة 557 هــ .

و منها خرج إلى حلب ثم إلى دمشق سنة 560 ، حيث مات فيها عام 565 هــ عن عمر يناهز إثنين و تسعين عاما .

يعد أبو حامد واحدا من كبار الرحالة العرب ، على الأقل خلال القرن السادس الميلادي ؛ " يكاد يبلغ مكانة ابن بطوطة ، و إن لم ينل من التعريف و الدرس ما يحقق له الشهرة اللائقة " [2]. و ترتفع أهميته بالنظر إلى الأصقاع التي طوف بها ، و التي لم يطرقها أحد من العرب قبله باستثناء ابن فظلان ، خاصة و أنه الشاهد الوحيد على الأصقاع الشمالية ، التي لم يبلغها أحد من كبار الرحالة ممن عاصروه في القرن السادس الميلادي ؛ على غرار الإدريسي (493-560هــ/1100-1165 م) و ابن عربي (468-542 هــ/ 1076-1148م)

[1] - فؤاد قنديل.ادب الرحلة في التراث العربي.ص:357
[2] - نفسه.ص355

وأسامة بن منقد (488-584 هج/1095-1188 م) وأبن جبير (540-626 هـ/ 1146-1229 م) والهروي (ت 611 هـ/1215 م)

وقد نقل الغرناطي عن هذه الأصقاع شهادات جغرافية وحضارية وحقائق تاريخية في غاية الأهمية، وأضاء حلقات مفقودة في تاريخ هذه الشعوب ورغم أن الغرناطي كان شديد الميل إلى " الغرائب و العجائب"[1] الامر الذي جعله " مؤسسا لمدرسة تقف على الحدود بين الجغرافيا الوظيفية وأدب الرحلة"[2] إلا أنه ورغم التهويم الأسطوري لأوصافه يمكن أن نلتقط في خضم التموجات الأسطورية، التي لا تكاد تخلو منها صفحة من صفحات الكتاب، حقائق تاريخية مهمة عن أحوال الشعوب التي تطوف بها الرحالة، على غرار قيمة السوار الذهبي التي تشهدها في سخسين وأوردها في التحفة (أنظر الصفحة 123) حيث يورد انه إجتمع لديه بعض المشايخ من أهل العلم والأئمة من سكان تلك المدينة ومنهم كان رجل ورع تقي يجد سوارا من ذهب في جوف سمكة فيأبى أن يأكل ماله ويجد في الأسواق والمساجد باحثا عن صاحبه فلا يجده، فيسأل الغرناطي عما يصنع به، فهذه قصة رغم بساطتها الظاهرة إلا أنها ترشدنا إلى الوضع العقائدي لمدينة سخسين في سنة 525 هج حين دخلها الرحالة.

يجتمع أيضا في التحفة معلومات فائقة عن الآثار القديمة المتناثرة هنا وهناك في أصقاع الأرض، وقد أولى الغرناطي أهمية كبيرة للأبنية و المعالم التي تمثل " ثلث الكتاب تقريبا"[3] ، فقد رأى أعمدة هرقل عند مجمع منارة الإسكندرية مكتملة البناء قبل إنهيارها، وأورد وصفا دقيقا لها (أنظر التحفة، ص 87) بالإضافة إلى تجواله في موقع أهرامات الجيزة، حيث يعطي تقريرا اثريا هاما عن أوضاعها وأعلامها من الداخل والخارج، على إعتبار أنه " نفد إلى داخل هرم خوفو"[4]

تعج أيضا رحلة الغرناطي بمعلومات فائقة الأهمية عن أحياء البر والبحر، خاصة تلك المتعلقة بالأحياء البحرية في البحر الأبيض المتوسط (بحر الروم) والمحيط الأطلسي (بحر الظلمات) او البحر الأسود كما يسميه الغرناطي، والذي يبدو من

---

[1] إسماعيل العربي، تاريخ الرحلة والإستكشاف في البر والبحر ، ص 43

[2]- نفسه، ص 13

[3] - إسماعيل العربي، تاريخ الرحلة والإستكشاف في البر والبحر ، ص 15

[4] - نفسه ، ص 15

التحفة أن الرحالة دأب على مخالطة زمنا حتى تسنى له الإلمام بأوصاف مثيرة عن إحيائه ومخلوقاته والتي قد تكون ذات أهمية فائقة بالنسبة لعلماء التاريخي الطبيعي.

بالإضافة إلى هذه الإسهامات المباشرة التي يمكن إلتقاطها مباشرة من السباقات اللسانية للرحالة، سنحاول في الصفحات القادمة من هذا الفصل ومن الفصل الثالث، إستكناه الفضاءات الدلالية و الكمونات السيميائية التي تطرحها الرحلة عن أنماط التفكير والعيش والحالات الضارية والسيكولوجية، التي طبعت الفكر العربي في القرون الخالية، خاصة حالات التماس مع الحضارات الأخرى، بالإضافة إلى محاولة تطويق تموجات المخيال العربي القديم، وأنماط رؤيته وتعاطيه مع العوالم الحضارية والطبيعية التي إنفتحت عليها الحضارة العربية، خاصة وأن الرحالة يعد حد اكبر الرحالة ممن " قدموا خدمات جليلة للأدب الشعبي خاصة ألف ليلة وليلة"[1] ورحلته تعد حلقة مهمة " تستحق أن تلقى في ذاكرة التاريخ الأدبي"[2] وقرينة مادية هامة في محاولة رصد مسار تطور الفكر العربي بصفة خاصة و الفكر الإنساني بصفة عامة.

---

[1] -فؤاد قنديل، أدب الرحلة ، ص 360.
[2] - نفسه ، ص 367.

2- واقع النـــــص المعرفي:

يعتبر نص رحلة الغرناطي وعلى غرار أغلبية نصوص الرحلة في القـــرون الوسطى، نصا عاقا من الناحية الشكلية و البنيوية، حيث يمتنـــع عـــن التصـــنيف ويستعصي ورغم انتمائه لعالم السرد على التوصيف والإذعان لمنجزات « مـــنهج وصفي لدراسة الأنواع »[1]، وتوزيعه تبعا لذلك على نمط سردي معـــين « وإذا كانت ملامح الأنواع الأدبية تتحدد من خلال أنساقها المهيمنة »[2] فإن تحديد هـــذه المهيمنات على مستوى أدب الرحلة غير ممكن؛ لأن حضور الثوابت النصية فـــي أدب الرحلة لا يخضع لاختيار أسلوبي استراتيجي؛ بقدر ما يخضع لمجموعة مـــن العوامل المتموجة، منها النمو العشوائي للنص وتطوره بطريقة متزامنة ولا واعية مع تطور مجريات وظروف الرحلة، بالإضافة إلى الطاقات المعرفية والأســـلوبية للرحالة، وهذا ما أدى إلى عدم إرساء نموذج بنيوي نوعي لأدب الرحلة، وجعـــل حدوده الأقليمية تتلاشى؛ فيصبح نصا ماصا يزحف على تخصصات وموضوعات تتعايش في جوفه اللساني.

ولعل عدم الانزواء وراء جنس من الأجناس، خاصية بنيوية أساسية تجعـــل نص الرحلة يكسر كل الحدود اللغوية والأسلوبية، ليتيح قدرا أكبر من النفاذية أثناء امتصاص الأنساق الأيديولوجية واللبوسات الحضارية، على اعتبار أنه نص يسافر بين الحضارات والثقافات. ولو انه انحصر داخل نسق معرفي بعينه لانكفأ علـــى نفسه وأصبح نصا أحادي الرؤية المعرفية، وهو ما يقصي عنـــه طـــابع الثـــراء والتنوع المعرفي الذي يزخر به جوفه اللساني. لتقوقع خلف القضبان التي تفرضها نصوص الاختصاص من أنها تطـــوق نصوصـــا بواســـطة القواعـــد المنهجيـــة والاجرائية التي ترنوا إلى تطويق موضوعات درسها المعرفي. واختفاء الحـــدود النظريـــــة لنصــــــوص الرحلـــــــة يزيـــــــد مـــــــن الـــــــذاكرة الموسوعية التي تساعد على الامتصاص الفعال والمتدفق لحمولات الجغرافيـــات

1- عبد الله ابراهيم واخرون ، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996، ص: 14

2- نفسه، ص: 14

المخترقة، كما أنها تتيح التنوع والثراء في الرصد، يمتنع أي نسق معرفـــي عـــن التسرب إلى هذه النصوص.

انطلاقا من هذا المنظور وبالإسقاط على رحلة الغرناطي فإنه ينفـتح أثنـــاء التعامل مع هذا النص عالم غزير الثراء، شديد التكثيف مـــن الناحيـــة المعرفيـــة والفكرية، وهو ما يجعل افتضاض النسج اللغوي لأجل تفريغ محمـــولات الـــنص وتطويقها بالمعاينة والدرس، عملا شاقا يستدعي الإلمام بمجموعة مـــن الآليـــات النقدية والإجراءات المنهجية التي تتوزع على التخصصات العلمية التـــي يحيـــل عليها عالم الرحلة؛ لذلك فإن قراءة في هذا النوع من النصوص تتوخى التعدديـــة، وتعدد القراءات من شأنه أن يعيد تشكيل و« اكتشاف البنية المركزية أو الوســـيلة التوليدية التي تحكم مختلف مستويات النص »[1] الدلالية والمعرفية.

وتزداد الصعوبة على مستوى رحلة الغرناطي من ناحية الخاصية المنهجيـــة التي اعتمدها في انتاج نصه، حيث تتخذ رحلته طابعا خاصا، فهـــي تجمـــع إلـــى جانب الجغرافيا الملتقطة أثناء قيامه بالرحلة الفعلية، جغرافيا كونية مستجمعة عن طريق التناص مع نصوص الرحالة الآخرين المبثوثة فـــي الأدبيـــات الجغرافيـــة المزدهرة آنذاك، علاوة على استدعاء الموروث الديني، ينضاف إلى هـــذا الجهـــد الجغرافي محاولات لتطويق تاريخية الحضارة الإنسانية ليس على مستوى القرون الوسطى؛ زمن إنتاج النص، وإنما بالتوغل إلى أعمق المواقـــع الجغرافيـــة التـــي تتيحها ثقافة الرحالة، علاوة على ذلك يختزن النص مجموعـــة مـــن المعطيـــات الأنثربولوجية والحضارية واللبوس الاجتماعية والعقائدية التي تنبثق من الفضاءات الجغرافية المخترقة، والتي يتم تعويمها بالطابع الأسطوري الـــذي يلـــف أرجـــاء النص. كل هذه التشعبات المعرفية والتموجات الأيديولوجية لا بد أن تحتكم إلـــى ثقافة عالية وتستدعي تحكما علميا في أصول الاشتغال الفكـــري علـــى مســـتوى القرون الوسطى؛ لأجل تطويق حركات تموج المخيال العربي داخل هذه الأنســـاق المعرفية، وهو يمكن في النهاية من عزل التفكير الأســـطوري، عـــن المعطـــى الجغرافي الواقعي.

1– د. صلاح فضل، أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1995،ص.26

أ- هوية النص الدينية:

يعلن نص الغرناطي منذ الوهلة الأولى لانبثاقه، اعتناقه للثوابــت العقائديــة الإسلامية، ويبادر مباشرة بتعويم السياقات اللغوية الدلالية، بالصــور التعبيريــة والأنماط التواصلية الدينية، وينخرط مباشرة في سياق دعوة رسول الله محمــد - صلى الله عليه وسلم- على غرار النصوص النثرية والشعرية التي صاحبت الوهج الحضاري للدعوة الإسلامية، والتي جعلت النصوص وكل الممارسات الفكريــة، تنطبع بطابع خاص، حيث يتضاعف التناص مع الوافد الديني الجديد، وتكون فيها الغايات الدينية والحوافز العقائدية هي الموجهات الأساســية لانبنــاء النصــوص وإمتلاءتها الدلالية ومطامحها الأيديولوجية؛ ذلك أن « الفكر أصبح موجهــا إلــى الخالق وأصبحت الدنيا معبرا للآخرة »[1].

تستهل التحفة نشاطها الدلالي باستدعاء واســتثمار كــل الأدوات البلاغيــة واستنفار الطاقات التواصلية لأجل إنجاز المشروع العقائدي الذي ينزع نحو إدراج الحضارة الكونية داخل المعتقد التوحيدي الإسلامي، وشأن نص الرحلة في ذلــك شأن نصوص القرون الأولى لاستعار وهج الإسلام، على غرار نصوص الخطبة التي تعد نص الدعوة الأولى؛ الذي يمارس عمله التبشيري دون سرية أو عماية أو لبس، ويضيق مسافة التواصل مع جمهور المتلقين، وانطلاقا من هــذا الأســاس التواصلي فإن الرحلة تنطلق من قاعدة الاستهلال، بحمد الله والثناء عليه « الحمد لله الذي أبدع العلم علما على توحيده فشهد كل موجود بوجوده.. »[2] ثــم الثنــاء على محمد رسول الله –صلى الله عليه وسلم-، « و... وأشهد أن محمــدا عبــده ورسوله أفضل أنبيائه ورسله... »[3]، وهذه الحركة التواصلية المعادة في أغلبيــة نصوص القرون الوسطى،، تعد الخطوة الأولى التي يعلن فيهــا الــنص هويتــه العقائدية وانطلاقه من الثوابت الدينية، ثم يعمق هذا التوجه بإعلانه عن نوايا النص التي يتوخاها من خلال مشروعه التواصلي هذا، رغم إعلانه عن الموضــوعات

1– د. منصور قيسومة، الرواية العربية، الإشكال والتشكل، دار سحر، ط1، 1997، ص: 18

2- التحفة، ص: 27

3- التحفة، ص: 27

التي ستكون مدارا للبحث والتي تتعلق أساسا بموجودات كونية فيزيقيـــة، إلا أنـــه يصرح بأن مقاربة هذه الموضوعات المثيرة للمتعة والدهشة العقلية ســـوف لـــن يكون لغايات إغرائية أو التلذذ بها و« التسلية بما يرويه الرحالة مـــن العجائـــب والغرائب »[1]، وإنما الأمر ينفلت إلى عكس ذلك، حيث تتحـــول الموضـــوعات الأرضية الفيزيقية، بسبب طابعها المفارق والمعجز، إلى حجج عقائديـــة، تقمـــع النزوات النفسية والجسدية وتجردها من طابعها المتماهي والحلولي في مغريـــات الحياة الدنيا، وذلك « لأجل الفرار من دار البوار إلى دار القرار »[2].

وبعد استعراض موضوعات البحث المطروحة في الرحلة، وإظهار نواياهـــا العقائدية، يقوم الرحالة بتقديم مشروعه، وهذا القسم يعد في غايـــة الخطـــورة، إذ تنبثق اشكالية مركزية. يطرحها نص الرحلة بصفة عامة، هذه الاشـــكالية التـــي نصوغها في الطرح التالي:

هل أن انطلاقة نص الرحلة من فروض دينية سيلغي عنه ضرورة الاحتكـــام إلى سلطة العقل ؟ ومن ثمة سيطرح التساؤل عن طبيعة هذا العقل الذي ينطلق من فروض ميتافيزيقية (مع تجريد هذه الكلمة من المحمولات الفلســـفية التحقيريـــة) ولاهوتية متعارضة مع الوصف العلمي للموضوعات الفيزيقية المعاينة من طرف الرحلة، ألا يعيق هذا التصور المنهجي صرامة النتائج العلمية التي يرسيها نـــص الرحلة ؟ يرفع هذا الطرح من التداعي التخييلي، ويطلق عنان الروح الخرافية التي قد تتسرب إلى روح النص بسبب الإيمان المفرط بالقواعد الصوفية التـــي تحكـــم عمليات النقد والرصد الجغرافية ؟

يتفطن أبو حامد إلى إمكانية ورود هذا الإشكال المنهجي بين ســـلطة العقـــل والتصورات الصوفية التي يضيفها الانطلاق من القواعد العقائدية، ويتنبه إلى هذا « الصراع بين القيم الروحية والقيم المادية »[3]، فيعلن في تحديده لماهيـــة هـــذا العقل الذي يبتغي منه الصدق والصواب:

1– إسماعيل العربي، تاريخ الرحلة والاستكشاف في البر والبحر، ، ص: 6

2- التحفة، ص: 29

3- د. عبد الله ابراهيم، المركزية الإسلامية، ، ص: 78

« ... وبقدر هذا التفاوت يكون الإنكار لأكثر الحقائق من أكثر الناس لنقصان العقول، لأن الذي يعرف الجائز والمستحيل، يعرف كل مقدور بالإضافة إلى قدرة الله قليل، فالعاقل إذا سمع عجبا جائزا استحسنه، ولم يكـذب قائلـه ولا هجنـه، والجاهل إذا سمع ما لم يشاهد، قطع بتكذيب وتزييف ناقله وذلك لقلة بضاعة عقله، وضيق باع فضله »[1].

وبدون تحديد خصوصيات هذا العقل الذي يعتزم الرحالة توظيفه فـي أثنـاء نشاطه النقدي، يكتفي أبو حامد بالقانون الأساسي لهذا العقل، وهـو إدراك فضـل الاعتقاد بأن كل عجب وارد الحدوث بقدرة الله تعالى. والعاقل هو الذي ينصـاع إلى هذه المقدرة فلا يطيل الفحص والمجادلة ولا يبادر بالتكذيب والاستهجان. لذلك فإن العقل الذي يتحدث عنه الرحالة هو المقترن بالإيمان الراسخ بالقوة الإلهية التي تحيل الأرض مجموعة من الخوارق والمعجزات، وهذا الاشتغال، مـن شـأنه أن يضاعف النزعة الصوفية وينشط حركة التخييل الأسطوري والخرافي، الذي يعمل على حجب قوى التمحيص والتدقيق وتخدير حركات العقل بهذا التصنيف الأعمى لصالح الإعجاز الإلهي الممكن الحدوث في كل مكان وزمان، وبهذا العمـل فـإن النص يعمل ضمنا على إقصاء الصرامة العقلية « التي تستبعد كل ما يشوش على عمل العقل والتقليل من أهميته ما لا يستجيب ضرورة لمقتضياته وضوابطه »[2].

ب- المشروع التأريخي والجغرافي:

شاع في القرون الوسطى طموح علمي يسعى إلى تطويق موضوعات الوجود الإنساني بالدراسة والتصنيف. وقد اجتهد خاصة الرحالة الجغرافيون فـي رسـم صورة الأرض « وتوسيع نطاق المعلومات عن المعمور من الأرض »[3]، ورغم أن منهجيات وأساليب هذا الرسم قد اختلفت من رحالة إلى آخر، فان هذا يجعلنـا نعتقد أن الأدب الجغرافي العربي لم ينزو ضمن مجالات الدرس الجغرافي، وإنما كان يطمح إلى إعادة تشقيق وترتيب السديم المعرفي الذي كـان يلـف العـوالم

1- التحفة، ص: 30

2- محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، دار المنتخب العربي، بيروت. ص: 101

3- إسماعيل العربي، تاريخ الرحلة والاستكشاف في البر والبحر، ، ص: 07

الجغرافية والوجودية القديمة؛ فالرحالة يستعمل رحلته لأغراض علمية « فيسـجل ما يعن له من الملاحظات الاقتصادية والسياسية والطرائف الأدبية، ما يصادفه من العجائب والغرائب في البلدان التي يصل إليها »[1].

على مستوى رحلة الغرناطي تدب حركة على مستوى نشاط الـوعي بهـذه المركبات الوجودية، ويتصاعد إحساس بوطأة الـزمن المنسـحب علـى الحيـاة الحضارية لجغرافية العالم القديم، هذا الإدراك الذي يفجر لدى الرحالة حساسـيات معرفية تتوق إلى الانفلات من حبائل الزمن الحاضر والارتماء في أحضان الزمن الماضي في محاولة لإعادة رسم تاريخية الحياة الدنيا، بالإضافة إلـى امتصـاص الحوافز المعرفية التي تثيرها سلطة الجغرافيات المتباعدة.

إن هذا الوعي الثنائي بالمعرفة الزمنية والمعرفة الجغرافيـة يعـد هاجسـا مركزيا، وهو مشروع فكري يستهدف استيعاب قضية الوجود الإنساني، فلا غرو أن يرتكز هذا الرحالة على هذا التشقيق الثنائي، لأن التاريخ والجغرافيـا يمـثلان على مستوى الإدراك البشري، أصل كل التصورات الوجودية الخارجية، وهمـا معلمان أساسيان لترتيب هيولة الأفكار التي يفيض بها العالم الخارجي للإنسان.

وعلى هذا الاعتبار فإن أبا حامد يهيكل مشروعه الفكري وفق هذين الشـقين في محاولة الإمساك بحركة الزمن الحضاري (التـأريخ) والتطويـق الفيزيـائي والمادي للموضوعات الحضارية (البحث الجغرافي).

لكن الرحالة أثناء شروعه في هذا الجهد الفكري، سيقع في الالتباس الحاصل عادة لدى جغرافي القرون الوسطى، حيث لا يستطيع تحديد المنهجيات والأسـس العلمية والمنطلقات النظرية للتخصصين، وسيجعل النتائج المرساة علـى هـذين التخصصين تلتبس بكثير من الاختصاصات الأخرى، خاصة التداخل الرهيب بين الجغرافيا والتاريخ، بالإضافة إلى غياب الوعي بالحدود المنهجية لكل اختصاص.

« اعلم وفقك الله، أن الدنيا عبارة عما في فلك القمر مـن الهـواء والبحـار والأرض، وما عليها وما تحتها وما يحيط بها، والمعمور من الأرض فيما يقـال، مسيرة مائة عام، ومن ناحية الشمال، مع ما يقاربه من المشرق والمغرب، ومـا

1- إسماعيل العربي، تاريخ الرحلة والاستكشاف في البر والبحر. ص: 06

سواه من الأرض ليس فيه أدمي يقرب الشمس [...] ثم جعل يـــأجوج ومـــأجوج، وهما من أولاد آدم من ولد يافث بن نوح عليه السلام، وجعل مواقعهم ومســـاكنهم في آخر بلاد الشمال أرضا متصلة ببحر الظلمات طولها ثمانون سنة، وبين ولـــد سام وبينهم سد ذي القرنين الذي ذكره الله تعالى في القرآن بين الصدفين بناه مـــن الحديد والنحاس »[1].

فهذا العمل التأريخي الذي يستهدف رسم الحضـــور الإنســـاني علـــى وجـــه الأرض، ورغم طابعه الشمولي إلا أنه يعتوره غياب الطابع المتماسك عادة لمنهج التاريخ، الذي يستند إلى حركة الأحداث المقترنة بالزمن، حيث تحـــدد صـــيرورة الحضارة على معلم الزمن. أما تاريخية الرحالة في هذا المقطع فإنها تقوم برســـم هذا الحضور الحضاري للإنسان بواسطة المعالم الجغرافية للأرض، بالإضافة إلى غياب الكثافة المعتادة للتاريخ من حيث أنه حركة ارتدادية ماضوية تســـعى إلـــى استشعار الدبدبات الحضارية والفكرية للحضور البشري علـــى الأرض. ورحلـــة الغرناطي ممارستها للتاريخ « لا تعتمد على توقيت تاريخي لحوادثها، بل تتنـــاول الأحداث الهامة، بدون ربط بينها، ودون تنظيم البحث فـــي المجـــرى التـــاريخي العام»[2].

وقد اقتصرت على تقسيم الأرض وإحصاء إثنياتها وشعوبها، في غياب حركة ماضوية مكثفة، وهو ما يصعد الشعور بتوقف الرحلة على زمنية مطلقة للحضور البشري فوق الأرض، يمتزج فيه الحضور الماضوي باللحظة الحضارية الراهنة لزمن الرحلة. حيث تغيب مفاهيم التحول الحضاري الذي يمكن الإمساك به أثنـــاء التوغل؛ إلا في المجاهيل الماضوية للحضارة.

فهل يصح أن يجرد التاريخ من ضرورة من ضروراته المنهجيـــة ألا وهـــي الحركة الارتدادية إلى الماضي ؟ أم أن عمل الرحالة لا يرتقي إلى طموح العمـــل التأريخي، بل يكتفي بإرساء الوضع الحضاري المقترن بمرحلته التاريخية، أو أن عملية التأريخ عنده « تستجيب لإرادة محددة أو قصدية أو زمنية تـــروم تجســـيد

1- التحفة، ص: 34

2- د. حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، منشورات اقرأ، بيروت لبنان، ط2، 1980. ص: 89

مشروع إيديولوجي »[1] ممثلا في النزعة الدينية التي تعمل علـــى جعـــل عجلـــة الحضارة تنغلق داخل القواقع الدينية.

قد يكون الوضع كذلك لكننا في كثير من الأحيان نلمس قصدا مباشـــرا إلـــى ممارسة التأريخ:

« أما خبر الجان، فإني قرأت الكتب المتقدمة، المأثورة، عن العلماء، أن الله تبارك وتعالى، لما أراد أن يخلق الجان بقدر خلق نار السموم، وخلق من مارجها خلقا سماه جانا كما قال تبارك وتعالى : ﴿ **والجان خلقناها مـــن مـــارج مـــن نـــار** ﴾ (الصورة 15 الآية 27).... »[2].

وفي هذا المقطع نلمس نية جادة للممارسة التأريخية، ويعـــزز هـــذه النيـــة الارتداد الزمني الماضوي، بالإضافة إلى الاستناد إلى الوثيقة التاريخية المتمثلة في الكتب المتقدمة والنص القرآني، خاصـــة وأن « الرحالـــة والمـــؤرخين تبـــادلوا الأخذ»[3] في هذه القرون المتقدمة؛ « بل إن الرحالة توسعوا في الاغتراف مـــن هذه الكتب أكثر من توسعهم في الكتب الجغرافية »[4]. لكن هذه المحاولة أيضـــا ستقع في العجز المنهجي السابق؛ حيث ينغلق الحدث على نفسه ويتحول إلى لحظة تاريخية منعزلة عن المسار التطوري لحلقة التاريخ.

وعلى العموم، فإن الرحلة ورغم عجزها عن ممارســـة العمـــل التـــأريخي واكتفائها بتسمية المعطيات الحضارية والجغرافية لعصر الرحالة، فإنها بهذا العمل تكون قد وفرت وثيقة تاريخية، وتحولت إلى أداة من الأدوات المنهجية والماديـــة التي يستند إليها باحثو التاريخ في العصر الحالي، لأجل إعادة رسم تاريخية العالم القديم.

جـــ- مضامين المغامرة الأنثربولوجية:

يضج أيضا نص رحلة الغرناطي على غـــرار نصـــوص الرحلـــة العربيـــة بالمضامين الأنثربولوجية المنبثة أثناء التماس مع الآخر المختلف ثقافيا وحضاريا

1– محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل، ، ص: 41

2- التحفة، ص: 43

3- د. حسين نصار، أدب الرحلة، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، ط1، 1991، ص: 51

4- نفسه، ص: 77

« حيث لم يهمل الرحالة العرب فحص العادات عند ذكر للأمكنة »[1]. وتتسم هذه المغامرة الأنثربولوجية في الأدغال الحضارية للعالم القديم يكونها « إنثربولوجيـــا اشراكية »[2] –Ethnologie Participante- وهي على خلاف الأنثربولوجيـــا الحديثة المتخصصة، التي تشتغل وفق الصرامة الأكاديمية والعلمية، التـــي تقـــوم على فصل الباحث الأنثربولوجي عن موضوع بحثه المتمثل في العرقية (الإثنيـــة) الواقعة تحت عدسة الدرس. تقوم على مبدأ الحلول في بيئة الآخر الأنثربولوجيـــة تغدو « الأنثربولوجيا، ممارسة وتجربة، يجب تقاسمها مع الأشخاص، ومشاركتهم نشاطاتهم في محاولة استيعاب غرابة الاتصال بهم »[3].

« ولقد رأيت في بلغار سنة ثلاثين وخمسمائة من نسل العاديين رجلا طويلا كان طوله أكثر من سبعة أذرع كان يسمى "دنقي"، كان يأخذ الفرس تحت إبطـــه، كما يأخذ الإنسان الجمل الصغير، وكان من قوته يكسر ساق الفرس بيده ويقطـــع جسده وأعصابه كما يقطع باقة البقل [...] وكان إذا وقع القتال يقاتل بخشبة مـــن شجر البلوط، يمسكها كالعصى في يده، ولو ضرب بها الفيل قتلـــه، كـــان خيـــرا متواضعا، كان إذا التقاني يسلم ويرحب ويكرمني، وكان رأسي لا يصل إلى حقوه رحمه الله، ولم يكن ببلغار حمام يمكن أن يدخل فيها إلا حمـــام واحـــدة واســـعة الأبواب.فكان يدخل فيها وكان من اعجب بني ادم لم أشاهد قط مثله»[4].

فمن خلال هذا المقطع تتضح معالم التجربة الأنثربولوجيـــة، التـــي يمكـــن الوقوف من خلالها على العلاقات الحلولية للرحالة وتماهيه من الواقع المعيشـــي للآخر، وهي تجربة تنفي عنها علاقات التعالي العلمـــي المعتـــاد بـــين الباحـــث الأنثربولوجي وموضوع بحثه، هذه العلاقة العلمية تفيض بمفاهيم تحقيرية، مثـــل الانتقاص من إنسانية الآخر وتحقيره إلى درجة جعله عينة لتجاربـــه المخبريـــة، حيث تكون معايشة التجارب الثقافية ومخالطة الشعوب الأخرى منحصرة في إطار إسهام المعطيات العلمية، التي تخدم الطموحات الأكاديمية للباحث.

1- Magazine Littéraire، Ethnologie، (Littérature. Société)N 167، Décembre 1980. Paris. France. P 14
2- Ibid، P: 14
3- Ibid، P: 14
4- التحفة، ص: 138

أما فيما يخص الأنثربولوجية الممارسة من طرف الرحالة، وفق ما يفصـــح عنه المقطع، فإنها تجربة –ورغم إتصافها بالغرائبية Exotisme- إلا أنها تسقط عنها كل مفـــاهيم التعـــالي الحضـــاري، « أو المبـــادرة والاشـــتغال والتفـــاوت والهيمنة »[1] حيث تتحول تجربة الاختلاف والمغايرة إلى عناصر للمتعة العقلية، ومصوغات للتماهي الاجتماعي التي تضمن الاستمرار والتعـــايش مـــع شـــعوب المجتمعات الإنسانية، ويصبح هذا الفضاء الغرائبي، تجربة عجائبية تؤثث فتـــرات الإقامة المؤقتة في ديار الغربة والأسفار، هذه الحالة الاجتماعية ستسمح للرحالة، بالتمركز داخل النسق الحضاري الجديد، فيغدو عنصرا اجتماعيا ورغم اختلافـــه، يتبادل التحية والسلام، ويغدق عليه بالإكرام، ويدعو بالرحمة لموتـــاه، وبـــدورها ستجد عمليات النقد تجاه هذا المجتمع، بفضل هذا الوضع طابع الإيجابية، والتحرر من عقد التعالي الحضاري، والخلفيات والنوايا العلمية والمغرضة، وإذا ما حصل حافز معرفي لدى الرحالة فإنه لا يخرج عن كونه « استقطابا يجـــذب الفضـــول المعرفي، تجاه الآخر، يستهدف الإطلاع على عوائده وقيمه وأنماط سلوك ناسه»[2] لتسهيل عمليات الانخراط والحلول في حضارته.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في خضم هذا التطـــور المنهجـــي لعمليـــات الحلول الأنثربولوجي في ثقافة الآخر المفارقة لثقافة الذات، يقـــع علـــى مســـتوى حماية الهوية الثقافية أثناء هذا التماهي. كيف يتسنى للرحالة أن يلغـــي حضـــوره الحضاري ويكبت عوالمه النفسية الثقافية وعزلها أثنـــاء انغماســـه فـــي الحيـــاة الاجتماعية للحضارات المخترقة ؟ وهل أن هذا الالتحام يتم دائما بصورة ايجابيـــة دون إثارة حالات النفور والعدوانية التي تؤدي عادة إلى إقصاء الآخر والتعـــالي عليه ؟

في الحقيقة إن رحلة الغرناطي تطرح عدة أنواع من الالتحام الأنثربولوجي، بين الرحالة والحضارات المغايرة.

1– محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل، ص: 104

2- نفسه، ص: 104

ففي الحضائر الكبرى؛ خاصة الهندية والصينية، تكــون علاقــات التعــايش الأنثربولوجي، والحلول الاجتماعي ممكنة إلى حد بعيد، حيث تتميز في كثير مــن الأحيان بالاندماج الإيجابي، وتراجع حالات الصدام الحضاري المعتــاد، ويعــزى هذا إلى توفر المناخ الحضاري الملائم لمواصلة الرحالة ممارسة عناصر هويتــه الحضارية والنفسية، وتوفير هذه الحضارات لشروط الضيافة التي تسهل تعــاطي الآخر لمعتقداته، وحفاظه على ثوابت هويته الثقافية، ولعل كل ذلك يعزى بالنسبة للرحالة العربي، إلى هيبة الجانب الحضاري الذي تفرضه العناصر المسلمة أثناء ولوجها في الحضارات المجاورة، بسبب الهيمنة الحضارية التي أشــاعها المجــد الإسلامي خلال القرون الوسطى. بالإضافة إلى أن هذه البيئات، أصبحت بســبب الحركة المكثفة للرحالة والتجار، مناطق مألوفة، وهــو مــا روض « المتخيــل الجمعي المعادي »[1] عادة للأجنبي المجهول، وشحنه بمفاهيم المآخــاة والســلام وحسن الضيافة، وقلل من علاقات الصدام والعدوانية المحتملة، التي قد يفرزهــا غياب المعرفة بالفضاءات الجغرافية، ويضاعف من حالات الشعور بــالاغتراب الحضاري والتمزق الوجداني.

وبسبب تحطيم الحواجز الحضارية لهذه الثقافات، يتم تعطيــل ميكانيزمــات المناعة الحضارية، ويتم تحطيم كل الخلفيات والتحفظات والأحكام المسبقة التــي تستدعى عادة لمواجهة الروافد الحضارية الدخيلة، وبالتالي فإن الحلول فــي هــذه الحضائر يتم بصورة إيجابية، بل تصبح هذه الأمصار بســبب توفيرهــا لأســس الضيافة الحضارية، مواقع جغرافية أثيرة تقع عليها الأحكام النقدية الأكثر تبجــيلا وتعظيما.

« والملك العظيم والعدل الكثير، والنعمة الجزيلة والسياسة الحسنة والرخــاء الدائم والأمن الذي لا خوف معه، في بلاد الهند وبلاد الصين، وأهل الهنــد أعلــم الناس بأنواع الحكمة، مثل الطب والنجوم والهندسة والصناعات العجيبة التــي لا يقدر أحد سواهم على أمثالها »[2].

1– محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل، ص: 112

2- التحفة، ص: 41

ومن خلال هذا المقطع يتضح أن الحضارة الإسلامية قد فجــرت تمركزهـــا الحضاري، من خلال اعترافها بالحضارات الأخرى، وهو ما أتــاح لهـــا « فهــم الآخر الذي لا يجب ضمه والاستيلاء عليه، بقدر ما يتعين على المرء أن يتحــول ضيفا عنده »[1].

بالإضافة إلى هذا التماس الحضاري الإيجابي؛ تبرز التحفة نوعا آخــر مــن التعاطي الأنثربولوجي مع حضائر تقل فيهــا حركــات الاختــراق والانســحاب الجغرافي، كما هو الأمر بالنسبة للحضائر العظمى؛ « كالهند والصين وغيرها من بلاد آسيا الشرقية التي كانت معروفة لدى العرب، وكانت تربطهم بهــذه الــبلاد علاقات ثقافية ودينية وتجارية مهمة »[2]. وهو ما يجعل هذه الأصقاع التي تقــل فيها حركة الرحالة، مجالات ذات توتر عالي، تدخل الرحالة المخترق في حالة من التأهب والتحضر والارتداد الحضاري إلى ثوابته العقائدية والثقافية، واستدعاء سلم القيم الدينية والعقائدية لأجل فحصها والحكم على طابعهــا الحضــاري الملتــبس والمفارق.

« وأهل غانة أحسن السودان سيرة وأجملهم صورا، سبط الشعور فيهم عقول وفهم، ويحجون إلى مكة. وأما قناوة وقوقو وملي وتكرو وغدا أمس فقوم لهم بأس وليس بأرضهم بركة ولا خير في أرضهم، ولا دين لهم ولا عقل، قصار الأعناق، فطس الأنوف، حمر العيون، كأن شعورهم حب الفلفل، وروائحهم كريهة، كالقرون المحرقة »[3].

وعلى هذا المستوى نلاحظ أن الحكم الأنثربولوجي على الإثنيات الســودانية يكون حسب معامل التماهي العقائدي، فأهل غانة، بسبب اعتناقهم للإسلام يصـــدر في حقهم الحكم بالعقل والحكمة، ويوصفون بأحسن الصور الجسدية. أما الإثنيات الأخرى وبسبب كفرها ومخالفتها للهوية الدينية للرحالـــة، فهــم ينعتــون بـــأنكر الأوصاف، وتلصق بهم أرذل الصفات الجسدية.

1– محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل، ص: 112

2- إسماعيل العربي، تاريخ الرحلة والاستكشاف في البر والبحر، ص: 37

3- التحفة، ص: 36

لذلك نقول انه لا يمكن للرحالة سواء على مستوى الطـــرح الأنثربولـــوجي الأول و لا الثاني من إلغاء محمولات الذات الحضارية. وهي وإن تراجعت إلـــى مستوى اللاوعي والعفوية أثناء الاعتمال الحضاري في الحضـــائر التـــي تـــوفر شروط الضيافة، وتقلل من حالات الصدام والإقصاء الحضاري. فإنها تقفـــز إلـــى السطح وتصبح الموجه الأول أثناء التعامل مع الإثنيات المشتتة على أطراف الرقع الحضارية، كأهل السودان التي يتراجع التماهي معهـــا بســـبب قـــوة مســـوغات الاختلاف الحضاري، فيصبح السلم الأنثربولوجي الأساسي في القياس والحكم هو المعيار الديني.

أما موقع الاتصال الأنثربولوجي التالي فتمثله الفضاءات الواقعة في الأصقاع النائية؛ حيث تتحول بسبب ضعف حركات الحلول فيها إلى فضاءات أســـطورية، قاتمة، وهي فضاءات تكاد تكون ميتافيزيقية، يجب فحصها بصـــفة موضـــوعية، فتحول إلى مساحة لممارسة التخييل والاستثمار في الخارق والعجيب لـــذلك فـــإن طبيعة الالتحام بها لا تكون عادة بإطلاق أحكام العدوانية أو الحميميـــة والســـلبية والإيجابية وإنما ينبثق عمل عقلي من طبيعة محايـــدة يحـــاول رســـم، طبائعهـــا الجغرافية وخصوصيتها الأنثربولوجية، التي تستدعي في كثير من الأحيان الرمز الديني في محاولة التفسير « وفي السودان أمة لا رؤوس لهم. ذكرهم الشعبي في كتاب سير الملوك.

وذكر في فيافي بلاد المغرب أمة من ولد آدم كلهم نساء، ولا يكـــون بيـــنهم ذكر ولا يعيش في أرضهم، وأن أولئك النساء يدخلن في ماء عندهن فيحملن مـــن ذلك الماء وتلد كل امرأة بنتا ولا تلد ذكرا البتة، وان تبع ذي المنار وصل إلـــيهن لما أراد أن يصل إلى الظلمات التي دخلها ذو القرنين »[1].

وبسبب العجز عن معاينة هذه الأمة من النساء، والتي تحدث عنهـــا عديـــد الرحالة على غرار ابن سعيد والقزويني وأبي الوردي يتم إلقـــاء مـــدينتهم علـــى أطراف بحر الظلومات التي اخترقها ذو القرنين و الواردة في التراث الإسلامي.

1- التحفة، ص: 40

وفي هذا النوع من المقاربة الأنثربولوجية تعيب كل مفاهيم التماهي أو النفور الحضاري المباشر، لكن هذا النوع من العمل الأنثربولوجي يفتح المجـــال أمـــام عمليات التخييل والأسطرة. وبدل أن يتم الحكم على النموذج الثقافي المغاير، يـــتم تعويض هذا النشاط الذهني، والنفسي بعمليات إنتاج هذا النموذج، والتي تخضـــع هي أيضا، إلى ثوابت الهوية الحضارية والثقافية للرحالة.

3- المدارات الدلاليـــــة:

نود في هذا المقام أن نسلط الضوء على أنظمة رؤية العالم من طرف الرحالة القديم، وأساليب التوليد الدلالي، وكذا خصائص المركزية النقدية التي يمتلكها هـــذا الرحالة إزاء المعطى الحضاري الوافد عليه أثناء اختراقه لجغرافيات وبيئات العالم القديم، وذلك من أجل تحديد معايير الروح العلمية والطاقات التخييلية والعقلية التي تتحكم في إنتاج نصوص الرحلة من خلال القرون الوسطى.

ا- أسس التناص التاريخي والجغرافي:

يتم فهم العالم وتقييمه وتقسيمه من طرف الرحالة انطلاقـــا مـــن المركزيـــة الفكرية الإسلامية، إن حرارة الحضور الديني وسلطته المتصاعدة على مســـتوى نفسية الرحالة تلعب دور الموجه الأكبر في إرساء الوعي بســـيرورة الحضــــارة الإنسانية ورسم خصائصها الأيديولوجية وأطرها الجغرافية، ذلك أنه من الســـهل جدا الكشف عن هذه المركزية العقائدية وإثباتها نصيا في شخصية أبي حامد مـــن خلال تصريحاته المتناثرة على متن الرحلة، والتي يعترف فيها بانطلاقه من النظام العقائدي الإسلامي، في محاولته رسم تاريخ الوجود الإنساني:

« فتفكر أيها العبد الضعيف في هذه الأرض التي هي أعظم مـــن الســـموات السبع مرات، وما فيها من عجائب المخلوقات، فكيف في غيرها من الجهات فكيف

قوائم العرش التي دور كل قائمة منها ثلاثمائة ألف وستون ألف سنة، وكـم فـي داخل كل قائمة من العالم... »[1].

وعلى هذا الأساس المرجعي، فإن كل المعطيـات الحضـارية والجغرافيـة الواردة على شخصية الرحالة، سواء من خلال المعاينة المباشرة أثنـاء اختراقـه الفعلي للآفاق، أو من خلال التراكمات المعرفية المتعلقة بتاريخية الجغرافية، التي تفعلها الدنامية العلمية لإنتاج أدبيات الرحلة، ستحال إلى هذه السلطة النقدية، التي تتولى جدولتها حضاريا وتخريجا تخريجا، يتوافق والتاريخ الذي سطرته حركـة الأديان المتعاقبة على الأرض، من عهد سيدنا آدم وإلى خاتم الأنبياء محمد -صلى الله عليه وسلم- وذلك وفق حركة متسارعة، يتضاءل فيها الـوعي بالصـيرورة التاريخية، ويتضاعف بالمقابل الاهتمام بالمحطات الزمنية التي تمثل مرتكز التقويم الديني والعقائدي حيث تختفي في خضم ذلك عمليات التأريخ المتعلقـة « بتحديـد بداية الأخبار الخاصة بعصر من العصور، أو حسـاب الأزمـان وحصـرها، أو تحديد زمن الحوادث تحديدا دقيقا »[1].

ومن خلال قراءة فاحصة للرحلة تستنبط أساس هذه المرجعية التاريخية فـي تقويم تاريخ العالم القديم؛ فالرقعة الجغرافية المضاءة ونقصـد بهـا الجغرافيـات للحضارات القديمة، كأهرامات مصر، أو بعض الحصون والقلاع المخلفة من قبل الحضارات الكبرى كاليونان والرومان؛ سيتم إسناد بنائها إلى نبي من الأنبيـاء أو رمز من الرموز الدينية، كالنبي سليمان، ذي القرنين أو الأسكندر المقدوني... إلخ.

أما الجغرافيات المعتمة، الداخلة في الظلمات الممتدة خارج نطاق الرقعة التي وصلتها الفتوحات الإسلامية، والتي استعصت من جهة أخرى على أقدام الرحالـة والمغامرين، فإن المعطى الديني سيقحم أيضا، فتسمى أيضا وتنسب إلى شـعوب وحضارات تقع في منطقة من المكبوت الديني، الذي امتنع عن الانكشـاف ولـم يفض بأسراره كاملة، لذلك فإن « الشمال الملتبس والمعتم، بسبب شح المعلومـات

1- التحفة، ص: 46

1- د. حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، ص: 07

2- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 72

3- نفسه، ص: 73

حوله »[2]. يتم تعويمه بالمكبوت الديني ويتحول الأمر أثناء ذكـــر هـــذه الرقعـــة الجغرافية « إلى الحديث عن بلاد يأجوج ومأجوج »[3].

وعليه فإن حركة الحضارة الإنسانية المتعاقبة على هذه الجغرافيـــات التـــي احتضنت هذه الديانات ستغيب ملامحها، رغم أننا كثيرا ما نشهد الاعتراف بوجود هذه الحضارات، لكن تقويم أصل الأثر الحضاري يعود دائما إلى شخصية دينية:

« ...ومن بناء مصر أيضا الأهرام، التي بأعمال مصر، وهي أهرام كثيـــرة وأعظمها الهرمان اللذان بجهة مصر بقرب النيل، ويقال أن بانيهمـــا ســـويد بـــن سهلف بن شريا قبل الطوفان، ويقال أنه هرمس المثلث بالحكمة وهو الذي يسميه العبرانيون أخنخ، وهو إدريس عليه السلام، استدل من أحوال الكواكب على كون الطوفان، وأمر ببناء الأهرام وأن يدع فيها الأموال وصحائف العلوم، وما يخـــاف عليه من الذهب والدثور »[1].

ورغم أن النص قد حدد الموقع الحضاري وأورد حضارة مصر القديمـــة إلا أنه لم يورد الملابسات الجيوسياسية والاقتصادية التـــي أفضـــت إلـــى إنجـــازات معمارية عملاقة في حجم الأهرامات التي أثبتت الدراسات الحديثة إنجازها بطرق هندسية وعلمية تبرهن فعلا على عظمة الحضارة المصرية القديمة ممثلـــة فـــي الحضارة الفرعونية، ويجري الاكتفاء دائما في غياب هذه التـــدقيقات التاريخيـــة، باستحضار الموروث الديني لأجل إجلاء الغموض التاريخي الـــذي يلـــف هـــذه المخلفات المعمارية والأثرية، فيتم الرسم التأريخي بواسطة المحطات التاريخيـــة لتعاقب الديانات السماوية واستدعاء لرموز كل حقبـــة لأجـــل إضـــاءة المنـــاطق الجغرافية القاتمة تاريخيا وحضاريا.

فالتناص التاريخي المقحم في معالجة الواقعة الجغرافية الماثلة أمام الرحالة، تختزل الحركات الحضارية، وما تختزنه من خصـــوبة وثـــراء علـــى الأصـــعدة الثقافية، الاقتصادية والمعمارية، إلى مركب مـــن مركبـــات الأيديولوجيـــة لهـــذه الحضارة ممثلا في الهوية الدينية لهذه الحضارات، والواقع أنه رغـــم الحضـــور الديني على مستوى الحضارات الإنسانية يعتبر الروح الموجهة في نشـــوء ونمـــو

1- التحفة، ص: 83

الحضارات وانبناء هيكلها الحضاري وأطرها الفكرية، إلا أنه لا يمكن بأي حـــال من الأحوال الاستدعاء الأحادي للأسس الدينية في محاولة إعادة رســم الأنســجة الثقافية والسياسية والمعمارية لحضارة ما، وهذا الحضور الكاسح للمعامل الديني، لا يعطي المسوغ العلمي والتاريخي، في رد الإنجازات المعمارية والأثرية إلـــى شخصية دينية، وهذه المركزية التاريخية واضحة في رحلة الغرناطي، حيث تغيب صيرورة تعاقب الحضارات الإنسانية، ويكتفي الرحالة بالإشارة الخاطفة لبعضها؛ وربما كان ذلك لأنها حضارات لا تزال حاضرة على مستوى عصر الرحلة، بـــل دائرة في النزاع الحضاري الدائر زمن الفتوحات؛ على غرار الحضارة الرومانية.

إن استعراض الرحالة لثلث المسكون مـــن الأرض، ســيكون باستحضــــار الجغرافية الأثيرة، كونها مسرحا لإنجاز معماري مركزي فـــي تـــاريخ الـــديانات السماوية، وعليه فإن عملية الرسم الجغرافي تتم في حركة ارتدادية بين « سد ذي القرنين الذي بناه على يأجوج ومأجوج »[1]، ثم إلى « أهرام مصر »[2] الذي بناه إدريس عليه السلام، إلى « منارة الإسكندرية »[3]، والتي رغم أن الرحالة يـــورد أن بعض البطالمة الروم شيدوها،فانه يعود ليحدد تاريخ بنائها بالتحديدات الدينيـــة المألوفة، وهنا يتعلق الأمر بزمن الأسكندر، كما يـــتم تعـــويم تاريخيـــة المنـــارة بمعطيات دينية دائما، حيث « زعم أن دخائر ذي القرنين في جوف المنارة »[4].

والرحلة بواسطة هذا التناص التاريخي الأحادي الرؤية تعطي الانطباع وتنمي الوعي بأن الأرض كانت مقصورة على حركة الأنبياء والرســل، وهـــذا الرســـم التاريخي العقائدي يتعالى على الحركة الوضعية، وحيويـــة الحيـــاة الاجتماعيـــة والأيديولوجية للحضارة الإنسانية المتميزة دائما بالتقشـــف والاخـــتلاف والثـــراء الأيديولوجي.

ب- المركزية النقدية:

1- التحفة، ص: 77

2- التحفة، ص: 83

3- التحفة، ص: 87

4- التحفة، ص: 89

5- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 68

عند الحديث عن المركزية النقدية في تخريج العوالم الأيديولوجية في القرون الوسطى فإن الحديث يعود دائما إلى النبرة العقائدية والتخريجات الصوفية أثنـــاء معالجة الموضوعات الحضارية والكمونات الأيديولوجية للآخر المنافي للطبيعـــة الحضارية والعقائدية للرحالة، حيث كانت « المنظومة العقائدية الإسلامية تـــدخل في إعادة رسم تلك المعرفة »[5]، وهذه المركزية كانت تتكئ على سلم من الثوابت العقائدية جعل طول المراس الديني ومعياريته والتشاكل الفكري العربـــي القـــديم، ميثاقا منجزا، لتقييم الممارسات الحضارية والسلوكات الاجتماعية والعادات الثقافية الواردة إلى الرقعة الإسلامية التي انبثقت عنها هذه المركزية النقدية تسقط علـــى الآخر أثناء عمليات فحص واستكناه الشعوب والحضارات الواردة تباعـــا علـــى حضيرة المجتمع الإسلامي القديم إبان الفتوحات الإسلامية الكبرى، ولم يستثنى من هذا الرصد الحضاري حتى الشعوب الواقعة خارج نطاق الوصـــاية الإســـلامية، والتي كانت تنعت في غالب الأحيان بأوصاف خاضعة للتقييم العقائدي، « أساليب تنظيمية نشطة توجهها نظرة دوغمائية تقسم العالم إلى خيـــر وشـــر، وإلـــى دار الإسلام ودار الكفر »[1].

ولعل التقويم التاريخي الذي يرتكز على حركة النبض الديني علـــى الأرض والذي أوردناه في الموضوع السابق، يعزى إلى هذه المركزية، التـــي تقوقعـــت وانكفأت على الفكر العقائدي، الذي أقصى ولوج ممارسات علمية مســـتقلة عنـــه، تتيح فهما أعمق للحياة الثقافية والحضارية لهذه المجتمعات القديمة، وكان أســـاس هذا الإقصاء حداثة ونضارة الدين الإسلامي هذا الوافد الجديـــد الـــذي اســـتحوذ واحتكر كل النشاطات الفكرية والعقلية « تطغى على العرب كلهم الفكرة الدينيـــة المركزية »[2]. لقد كان يخشى في الزمن الأول للإسلام أن تخترق الأنا العقائـــدي للأمة الإسلامية ممارسات عقلية، تفتنه وتهدمه، والتي قد تحيل أيضا على الكفـــر والشرك والزندقة. ويدور في مضمار ذلك كل الممارسات الفكرية والفلسفية التي

1– محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل، ص: 85

2- د. حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، ص: 63

تبحث في ماهية الأشياء والوجود التي تعمل على تشظي الأسئلة وتوالدها، والتـــي قد تحيل إلى سؤال الشرك الأعظم؛ سؤال الألوهية.

ولعل هذا ما عطل حركة النقد والتمحيص لدى رحالـــة القـــرون الوســـطى وجعلهم ينكفئون على المعطيات العينية المباشرة التي يجمعونها أثنـــاء اختـــراق البيئات الحضارية دون الولوج في الأسرار التاريخية لهذه الحضارات ومحاولـــة استلهام البنيات التحتية الفكرية التي أوجدت وتعتمل فيها.

أساس نقدي آخر يميز الماهية النقدية عند الرحالة أبي حامد الغرناطي هـــو ارتكازه المطلق على مبدأ الإيمان الصوفي المستسلم، وعدم توخي الحذر والشـــك في معالجة المسائل العلمية وتقديم المعطيات الجغرافية والحضارية. فهو ســـريع الاستسلام إلى الإسقاط الديني، وإقصاء الحركات العقلية أثناء الوصف والتقيـــيم، وهو ما جر على الرحالة كثيرا من النقد « فقد تحدث عنه "رينـــو" فـــي مقدمتـــه المشهورة للترجمة الفرنسية التي قام بها لكتاب تقويم البلدان لأبـــي الفـــذا فأبـــدى تحفظا ملحوظا في رأيه في –تحفة الألباب- فهو يرى أن المؤلف كان بوسعه أن يقدم خدمات كبرى في محيط الجغرافيا والتاريخ الطبيعي »[(1)]، « لو انه جمع إلى طبيعته المشوقة إلى المعرفة نصيبا من الإطلاع وروح النقد»[(2)].

وقد استهجن الدكتور "حسين فوزي" في كتابه «حديث السندباد القديم» أيضـــا ما نقله أبو حامد الأندلسي عن "سلمان الترجمان" دون نقد أو تمحيص، حيث قال: « وأقمت عند ملك الخزر أياما، ورأيت أنهم اصـــطادوا ســـمكة عظيمـــة جـــدا، وجذبوها بالحبال، فانفتح أذن السمكة، وخرجت منه جارية بيضاء حمراء، طويلة الشعر، وتصيح وقد خلق الله –تعالى- في وسطها غشاء كالثوب الصـــفيف مـــن سرتها إلى ركبتها، كأنه إزار مشدود على وسطها، فامسكوها حتى ماتت»[(3)]، وقد

1– التحفة، مقدمة التحقيق، ص: 12

2- Reinaud (J)، La Géographie d'Aboulfeda –introduction général à la géographie des orientaux، Paris، [ICXI-CXI] 1848 ،مأخوذ عن مقدمة التحفة، ص: 12

3- حسين فوزي، حديث السندباد القديم، مطبعة نخبة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1943، ص: 17

4- نفسه، ص: 17

5- كراتشكوفسكي أغناطيوس، تاريخ الأدب الجغرافي العربي،تر: صلاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1987 ، ص: 327

وصفه تبعا لذلك بالسذاجة، أو أنه لم يشاهد الخبر معاينة بل « سمع الخبـــر مـــن بعض العامة في بلاد الجزر حديث تلك السمكة فغلقت بذهنه ونسبها إلى مشاهداته الخاصة»[4].

« وقد أعلن كرامرز KARAMERS أيضا أن ميل أبي حامد محمـــد بـــن عبد ملموس لا يمكن إنكاره»[5].

ولعل الأساس المنهجي المترهل للتحفة يعزى إلى الانهزام الصوفي الذي كان يواجه به الرحالة العوالم الحضارية المخترقة حيث ينصاع إلى الاعتقاد المستســلم بانضباط كل الظواهر الكونية تحت القانون الإلهي، وأن السر الكامن وراء كل ما يستعصي على الفهم يحتكم إلى القدرة الإلهية في تسيير ظـــواهر الكـــون، حالـــة التراخي هذه جعلته يستسلم ليس فقط في التصديق العجول لما يـــرد عليـــه مـــن أساطير وخرافات وإنما أصبح هذا الإيمان الكسول مدعاة لتعطيل ســـلطة العقـــل وإبطال حركات النقد والتمحيص.

هذا النظام الفكري تعززه أيضا الأحكام التاريخية الجاهزة، التي شاعت فـــي هذه القرون، التي تختزنها أظابير الكتب التاريخية والجغرافية والتـــي أصـــبحت بمثابة مسلمات يتناقلها أدباء الرحلة والجغرافيون فيما بينهم والرحالة العربي القديم « لم يكتف بمشاهداته الشخصية، بل راح يضيف إليها ما طالعه في كتب غيره، أو سمعه في حله وترحاله من أفواه السفار وهواة المعارف الجغرافية »[1] ويكفي أن نطلع على رحلة الغرناطي لنلاحظ هذا التداخل النصي الرهيب رغـــم أن « أبـــا حامد يورد أسماء رواتة بذقة »[2]، وهذا التعاطي العرفي جعل نصوص الرحلـــة ينفتح بعضها على بعض، وهو ما أدى إلى عدم إرساء القيود والحواجز المنهجية أثناء نفاذ المعلومات عبر الحدود الإقليمية للنصوص. وأفضى إلى تشكل مسلمات حضارية وجغرافية لا تستند إلى التحقيق والتمحيص في كثير من الأحيان، وهو ما سهل من جهة أخرى تسرب العجيب والأسطوري فـــي ثنايـــا هـــذه المعلومـــات الجغرافية، دون الوقوف عليها بالمعاينة والتمحيص.

1– د. حسين نصار، أدب الرحلة، ص: 68

2- إسماعيل العربي، تاريخ الرحلة والاستكشاف في البر والبحر، ص: 14

« فقد بدا كثير من الرحالة الأولين –والمتصوفين بخاصة- سليمي الطويـــة وافري السذاجة، عجلى الدهشة، سريعي التصديق، فركنوا إلى صحة مـــا رأوا أو سمعوا أو نقلوا من الكتب من الأخبار العجيبة، أثبتوها في رحلاتهـــم حقـــائق لا يعتريها شك، فقد عثروا على كنوز تزخر بالأســـاطير والخرافـــات، والعجائـــب والغرائب، والحكايات الشعبية، فاعترف كثير منهم ما شاء منها لاسيما ثلاثة منها:

1- بلاد الشرق الأوسط، وبخاصة الهند والصين.

2- الأحياء البحرية العجيبة.

3- كرامات الأولياء الصالحين. »[1]

وهذه المجالات المعرفية الثلاثة وغيرها مثبتة في رحلة الغرناطي.

ولعل غياب الروح النقدية الموضوعية والعلمية، لدى المركزية النقدية فـــي أدب الرحلة، وتلاشي منهجيات البحـــث والتنقيـــب فـــي الحفريـــات الجغرافيـــة والحضارية، يرد أيضا إلى غياب أسس شكلية وحدود إجرائية لنصوص الرحلـــة، وترددها بين الاختصاص العلمي أو الميوعة الأدبية، حيث كانت نصوصا هيولية، أسلوبيا وبنيويا؛ فكانت تنمو على أرض بكر بوار في كل اتجاه وبســـب هشاشـــة الغشاء الأسلوبي كالإسفنجية، تمتص بشراهة التوترات الثقافية والحضارية العالية الوافدة من الجغرافيات الشاسعة والمنفلقة إلى تشققات وتفرعات أيديولوجية وفكرية لا نهائية، حيث لم يكن يستثنى من ذلك حتى نشـــاطات الأســـطرة والممارســـات التخيلية الجغرافية « وهو ما جعل بعض الدارسين يعجلـــون فيصـــفون الرحالـــة العرب –دون تحديد أحد منهم- بأنهم نقلوا خرافات الشعوب وأســـاطيرها دون أن يحكموا فيها العقل »[2].

والحق أن كل هذه المعطيات المنهجية تعزى إلى غياب الفلســـفات العقليـــة والنظرية الحديثة في ما يخص مناهج البحث العلمية، والكشوف العلميـــة، التـــي

1– د. حسن نصار، أدب الرحلة، ص: 80- 81

2- نفسه، ص: 83

3- محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل، ص: 14

تطوق حركة العقل وشطحات النفس البشرية التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى الضياع في فلوات التيه الأسطوري والخرافي، خاصة أثناء الارتكاز المطلق على المخيلة؛ والمخيلة « سيدة الخطأ والضلال »[3] كما يقول "ديكارت"

ج_ منطقة الصدام :

وللإنصاف أيضا لابد أن نعدد الفوائد العلمية التي لا حصر لها ،التي أرساها الأدب الجغرافي العربي، أثناء دراسته للحضارات القديمة، ورغم تهلهل أنظمـــة التقييم والنقد، والانزلاق في كثير من الأحيان عن جادة الصواب العلمي والمنهجي إلا أن هذه النصوص المتراكمة عبر عصور من الزمن نقلت لنا صورا حضارية تضج بالحياة، عن مجاهيل القرون الوسطى، ورسمت لنا حلقات مـــن صـــيرورة التطور التاريخي للحضارات العالمية البائدة والناشئة، ويثبت هذه الأهمية التهافت الكبير لكثير من علماء الثقافات المتحلقة حول الحضارة العربية والتي التجأت إلى التراث الجغرافي العربي في محاولة لإعادة رســم ثقافاتهـــا البائـــدة واســـترجاع الحلقات المفقودة في مسار صيرورتها الحضارية، وذلـــك بالتنقيـــب فـــي ثنايـــا الرحلات التي قام بها الرحالة العرب على مستوى فضاءاتهم الجغرافية؛وعل هذا الأساس كانت الرحلات العربية القديمة فضاءات متحفية فريـــدة، « خاصـــة وأن المسلمين كانوا يحتكرون الرحلة والاستكشاف على المستوى العالمي قبل القـــرن الثالث عشر »[1]، وهو ما جعل الدارسين المحدثين يتهافتون على الرحلة العربية أثناء إجرائهم لبحوثهم التاريخية أو العالمية المتوزعة علـــى اختصاصـــات عـــدة كالأنثربولوجيا والإثنولوجيا.

وهذا التهافت يثبت من جهة أخرى أن النشاط العلمي الغزير ممثلا في الأدب الجغرافي، الذي واكب حركة الفتوحات الإسلامية، التـــي أدرجـــت الكثيـــر مـــن المنظومات الحضارية والثقافية إلى حضيرتها، لم يكن يعتمد على سلطة **اللوغوس** هذا المبدأ الذاتي الذي يغدو « مبدأ هيمنة وسيطرة على أشياء خارجية. من هنـــا فان اللوغوس يمنحنا شعورا بالسيادة والرفعة »[2]، أو أنها انتهجت تبعـــا لـــذلك

1– إسماعيل العربي، تاريخ الرحلة والاستكشاف في البر والبحر، ص: 5

2- د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص: 136

سياسية قمعية أو انتقاصية للحضارات التي كانت تنسحب عليها، ودون الدخول في التفاصيل التاريخية والمعطيات الحضارية، نود أن نحـــدد نقطـــة الصـــدام بـــين المركزية الإسلامية القديمة المؤسسة على الفتوحات، التي انتهجت نظاما تقييميـــا، عند تماسها مع الحضارات المحادية لها، غير ذلك الذي انتهجته المركزية الغربية المؤسسة بدورها على الحملات والمداهمات الاستعمارية لمختلف شعوب العـــالم، وإن كان الفتح الإسلامي ينطلق من مبدأ حضاري ممثل في نشر العقيدة الإسلامية المؤسسة على التوحيد والإخاء والمساواة بين الشـــعوب وذلـــك بـــالانطلاق مـــن الاعتراف بهوية الغير واحترام ديانته إذا كانت تصب فـــي ســـماوية ووحدويـــة المعتقد.

وقد كان مبدأ فتح الأمصار دائما قول الرسول الكـــريم صـــلوات الله عليـــه «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا؛ وإنكم ستقدمون على قـــوم مـــن أهـــل الكتاب يسألونكم: ما مفتاح الجنة ؟ فقولوا: هو قول الحق وعمل الخير »، والأصل في الفتوحات كان معالجة المعتقدات الوثنية الضالة، وقد كان « اعتناق الإسلام أو انتساب غير العربي إلى قبيلة عربية سببا كافيا لرفعـــه إلـــى مســـتوى العربـــي الأصيل »[1].

أما المداهمات الاستعمارية الغربية التي كانت تســـتند إلـــى مبـــدأ التعـــالي الحضاري وتضخيم اللوغوس الأوروبي، الذي يعد ما دون سواه من الثقافات واهيا ومتخلفا « كما أن اكتشاف أوروبا لخصوصية الثقافات المفارقـــة لثقافتهـــا كـــان متأخرا جدا، لقد كانت بدون شك منبهرة بهلوسة تقديس هيمنة فنونهـــا وآدابهـــا، منغلقة على نرجيستها»[2] ولم يكون خروج أوروبا من قوقعتها النرجسية إلا مـــن أجل ملء البطون الأوروبية الجشعة خصوصا بعد تصاعد موجة النهم الصـــناعي والاقتصادي إبان الثورة الصناعية، وقد كان الاكتساح الاستعماري يختفـــي وراء مهمات تحضير الشعوب الأخرى والكتابة على صفحاتها الثقافية البيضاء (Table

---

1– سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، ص: 65

2- Magazine Litteriare، Ethnologie (L'littérature. société)، OP cit، P: 10

3- د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، دليل الناقد الأدب، ص: 94

4- نفسه .ص: 63

rase) « النسق الحضاري الغربـــي بأبعـــاده الاقتصـــادية والسياســـية والدينيـــة وغيرها»[3]، وقد أقصى بذلك عن الشعوب المستعمرة أدنى عتبات الحضـــارة « ولم يكتف الأوروبيون بتخريب حاضرها (الشعوب) وإنما اتجهوا إلى ما فيها أيضا وسعوا إلى هدمه أو تشويهه بالقدر نفسه من الشراسة »[4].يقول أبو حامـــد عـــن الشعوب الصينية والهندية:

« وأما بلاد الصين فهي كبيرة وملوكها أهل عدالة وإنصاف وهم أكثر من أهل الهند أضعافا مضاعفة، وفي أرضهم نعم كثيرة، ولهم أنواع من البضـــائع لا يهتدي إليها غيرهم، كالفخار الصيني والديباج وغير ذلك. وهم (يعبدون الأصـــنام) كأهل الهند إلا أن أهل الهند لا يأكلون الحيوان وما يخرج من الحيـــوان كالعســـل واللبن، ويحرمون على المسلمين ذبح البقر ويبيحون لهم مـــا ســـوى ذلـــك، وإذا مرض أحد منهم أعطى القصاب مالا بقدر ما يرضيه ويقولون له اعتق الحيـــوان من الذبح أياما معدودة على قدر ما يرضيه، وإذا مات بينهم غريب وله أحمال من الأموال لا يتعرضون لتركته ولا لشيء من ماله وأولاده ونسائه ويحترمون التجار من المسلمين غاية الاحترام، ولا يؤخذ منهم عشور في بيع أو شراء، ولا نكـــس، فيا ليت ملوك المسلمين اقتدوا بهذه السياسة الحسنة فهم كانوا أحق بها. »[1]

ومن خلال هذا التقييم الحضاري لشعوب الهند والصين تتضح جليا طبيعـــة العلاقة مع الآخر، التي يطبعها خصوصا الاعتراف بوجوده، بل والعمـــل علـــى تمجيد حمولاته الثقافية والحضارية وتعزيز حضوره الحضاري من خلال إبـــراز مناقبه الحضارية والتغني بمحاسنه الاجتماعية والاقتصادية بل ورفع مبادئ تعامله مع الآخر إلى مرتبة النموذج الذي يجب الاحتذاء به، رغم كونه متخلفا حضـــاريا وعقائديا.

ترشدنا أيضا نصوص رحلة الغرناطي إلى أساليب إعادة تقييم الآخر فـــي المنظومة العربية الإسلامية، من خلال حركة الدراسات الجغرافية والأنثربولوجية الليبرالية، حيث انها ورغم وجود التعبئة العلمية أثناء وقبل الشروع في الفتوحات إلا أن أغلب الرحلات الاستكشافية كانت في أصلها منعتقة عن الأهداف التوسعية،

1– التحفة، ص: 42

بل كان الهدف منها استكشاف الآخر والاقتراب منه لأنه الأخ الضال، الذي فقدناه بسبب التصدعات الحضارية والرجات التاريخية التي شتتت المجتمـــع البشـــري؛ مجتمع آدم وحواء، الذي كان أمة واحدة، وهو ما تسطع به أرجاء رحلة الغرناطي وتسعى إلى إثبات التاريخ والمصير المشترك لحضارات العالم القديم:

يقول أبو حامد عن الحملة الاستطلاعية التي قام بها موسى بن نصير إلـــى مدينة النحاس:

« قال: فخرجوا على أرض كثيرة الأشجار والأنهار والوحوش، على غير طريق حتى وصلوا بعد أيام إلى مدينة عظيمة وإذا بقوم كان كلامهم كلام الطير لا يفهم، فلما رأونا أحاطوا بنا وعليهم أنواع السلاح، وهم كـــالتراب كثـــرة فأيقنـــا بالهلكة، حتى خرج ملكهم [...] فلما رآنا أقبل علينا وسلم علينا بلسان عربي [...] وقال أيها الناس من أنتم ومن أميركم [...]، قال: فخرج إليه موسى بـــن نصـــير وسلم عليه وقال أيها الملك. أنا أمير قوي، وأنت أمير علينا، ونحن قوم من العرب [...] ثم إن الملك أقبل في جماعة من أمرائه وحشمه فتلقيناه بالترحيب وشـــكرناه على ما أولانا من الإحسان [...] فقال موسى بن نصير: أيها الملك من أنت، مـــن أنت ومن قومك ومن أي الأمم أنتم؟ فقال الملك: أما نحن فأمة من ولد منسك بـــن النفرة، من ولد يافث بن نوح عليه السلام... »[1].

أما الحركات الانسحابية الحضارية التي كان يمارسها علمـــاء الجغرافيـــا والأنثربولوجيا الغرب، فإنها كانت تنضوي غالبا تحت لواء الحركات الاستعمارية التي تقوم باستكشاف الرقع الجغرافية ورصد قيمها الحضارية، تمهيدا لاحتلالهـــا، وكثيرا ما كانت ترسم استراتيجيات التوغل الاستعماري انطلاقا من النتائج النظرية لهذه الكشوفات؛ فما كان يسمى مثلا «بالاستشراق كاهتمامات علمية متنوعة ارتبط عضويا بإرادة السيطرة الأوروبية على الشرق»[2]، كما أن حركـــة الاستكشـــاف الجغرافي والحضاري، لم تكن في الغالب مقصودة لأجل الغايات العلنية في ذاتها

1– التحفة، ص: 57

2- محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل، ص: 107

Magazine Littéraire، Ethnologie (L'littérature. société)، OP cit، P: 10 -3

وإنما كانت تنضوي تحت إطار السباق نحو الكسب المادي، « والافتتان بالــذهب والتوابل الأمريكية والشرقية »[3].

أما الآخر الواقع تحت العدسة الأنثربولوجية؛ فكان يمثل موضوعا مخبريــا للدرس العلمي، وتغيب ضمنه الاعتبارات الإنسانية التي يفرضها تواصل الإنسان بالإنسان؛ فأعتبر هذا الآخر "متوحشا" من طــرف "إدمنــد لاش" الأنثربولــوجي الإنجليزي الذي يعد من اكبر المنافسين "لليفي- ستراوس" الفرنســي فــي مجــال الأنثربولوجيا. الذي يصرح « إن هذا المتوحش من طبيعة مغايرة، تنتفي معه كل إمكانيات التواصل، إن هؤلاء المتوحشين ليسوا إلا وحوش لحدائق الحيوان»[1]

Ibid، P: 14 -1

II- الفضـــــــاء الجغرافـــــي:

1- فضــــــاء التحفة: بين الواقع والتخييل

إن تحديد الجواب على طرح كهذا يعد أساسيا في توجيه العمل على مستوى مبحث الفضاء، في نص الرحلة الإشكالي. والواقع أن الفضاء على مستوى الرحلة هو محور انشغال ثنائي للواقع الجغرافي وطاقات التخييل على السواء، وهو ما يؤكد مبدأ الحساسيات الأدبية والأسلوبية التي أقررناها فيما سبق، والاشتغال الجغرافي التاريخي يؤكد أيضا على الهجانة العلمية والفكرية التي يفيض بها الفضاء الدلالي للرحلة.

لكن كيف تسنى للرحلة الاشتغال على هذين المستويين؛ مستوى يتمتع بالمرونة الأدبية والأداء الشعري، ومستوى يشتغل اشتغالا علميا وتوثيقيا رصينا؟

قبل الفصل في هذا الجدل المنهجي، لابد أن نؤكد أن الطبيعة الأدبية التي يتمتع بها فضاء الرحلة تبقى نسبية ولا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال إنتاج خيال محض، فالفضاء في الرحلة لا يتأسس كما هو الشأن بالنسبة للرواية مثلا «بوصفه فضاء نصيا خالصا يوجد من خلال الألفاظ والكلمات وينتجه الخيال الحكائي فيما ينتج من عناصر أخرى ينهض عليها العالم الروائي »[1] وحين ذلك لا بد أن يجري تمييز أساسي حيث أن المكان في السرد المتخيل « يتشكل كموضوع مستقل للفكر ويتضمن مبررات وجوده في ذاته أكثر مما يحيل على أمكنة محسوسة أو مدركة مباشرة »[2] وبالتالي فإن الفضاء على مستوى الأجناس المتخيلة ستخضع لبرمجة دلالية وشعرية مسبقة تستهدف الإغراء الأسلوبي والأداء الشعري الحاسم في استلاب القارئ وبسط سلطة التخييل السردي عليه.

إن التخييل على مستوى رحلة الغرناطي لا ينبثق من هذا المبدأ وإنما ينطلق أساسا من الفضاء الواقعي حيث تعد جغرافيا العالم القديم وفضاءات « الربع المسكون والقطر المعمور »[3] كما يحلو للجغرافيين تسمية الرقعة الجغرافية المأهولة من الأرض. مرجعية معجمية أساسية، يستلهم منها الرحالة أثناء إرسائه لدعائم الفضاء في نص الرحلة، وهو يقصد في ذلك، إرساء بنية لغوية تضاهي البنية الواقعية ولكنه ورغم هذا الالتزام الواقعي نجده في غالب الأحيان يجرى مجموعة من التحويرات الجوهرية أثناء عملية الأسلبة والاختيار التي تطبع مسار كل تحول تخييلي من الواقع إلى النص.

إن هذه الأسلبة والاختيار ينطلقان من خلفية إبداعية أساسية، كانت محور الأداء الأدبي والعلمي عند الرحالة القدامى، وتتحكم فيها أيضا مجموعة من المعطيات الحضارية والجغرافية، يالإضافة إلى بنى التلقي المتاحة آنذاك. وملخص هذه القيم الحضارية وقيم التلقي هو قتامة الصورة في الجغرافيات البعيدة والأسطورية والتي كانت تطبعها بسبب تراجع الرصيد المعرفي والعلمي حول هذه

1– جماعة من الباحثين، الفضاء الروائي، ت، ع. الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، بيروت لبنان، 2002، ص: 6

2- نفسه، ص: 6

3- د. حسين نصار: أدب الرحلة، ص: 51

الفضاءات المحيطة « بالقواقع »[1] التي يقيم بها إنسان الحضارات القديمة وهو ما جعل القواقع الجغرافية المتخامة له أو البعيدة عنه فضاءات يلفها اللبس والغموض ومسافات هائلة للفضول والإثارة، خاصة جغرافيات الشمال الذي كان يبدو «غامضا ومخيفا في أعين المسلمين في القرون الوسطى »[2]، لذلك فإن هذا النبض الحضاري الجديد المنقول عن تلك الفضاءات يمثل بالنسبة للمتلقي القديم طاقات شعرية فائقة تنسف أفق تلقيه الذي يتألف من عناصر حضارية وجغرافية خاصة بجغرافية التي تلفه من كل جانب ومن كل قطر. وتجعله ينخرط في ذهول ودهشة عند ولوج هذه العوالم الجديدة المفارقة لحياته الدينية والملبسات الجغرافية التي تطبع بيئاته العربية وقد يصل الأمر إلى الافتراض عند نقل المعلومة من هذه المواقع الأعجمية وهو ما يقوى سلطة الأسطرة والتخييل على مستوى فضاء الرحلة ويخرج الرحلة من طابعها الجغرافي التوثيقي الصارم:

« ويقال من أقام ببلاد التبت، اعتراه سرور لا يدري ما سببه ولا يزال مبتسما ضاحكا حتى يخرج منها، وأن الميت إذا مات فيها لا يدخل على أهله كرب ولا حزن كما يلحق غيرهم عند موت محبوب أو موت مطلوب. وفي الصين مناديل الغمر التي إذا اتسخت ألقيت في النار فتنقى ولا تحترق »[1] فالتبت والصين بالنسبة للعربي المقيم في دار الإسلام تعد مساحات مظلمة غائبة الملامح الحضارية والجغرافية كذلك فإن عمليات الاستبطان الحضاري لهذه الأصقاع المجهولة ستدخل حيز التخييل والعبث العقلي في غياب المصداقية العلمية والمعانية المباشرة، فتغدو النار ماء يزيل التنس عن الثياب ويصبح الموت أمر الحق حلو المذاق.

أما على مستوى الأسلبة والاختيار، ودائما بالربط ببنى التلقي المعاصرة لزمن كتابة الرحلة، فإنه قد شاع في ذلك الزمن، زمن الرحلات الكبرى إبان

1- Abraham à. Moles et Elizabeth romar، Psychologie de l'espace، OP cit،:

2- عبد الله ابراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 69

1- التحفة، ص: 63

2- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 79

3- حسين نصار، أدب الرحلة، ص: 5

4- التحفة، ص: 47

القرون الوسطى مبدأ المثير والعجيب والخارق، وقد ارتبط هذا المبدأ بخصائص الحضارة الإسلامية والوضع الجغرافي الذي كان في تحول دائم. فقد صاحب حركة الانسحاب على جغرافيات أعجمية سيلان وتدفق متواصل، للمعطيات الحضارية لتلك البيئات والأصقاع المنافية للثوابت الحضارية العربية الإسلامية وهو ما جعل من الرقعة العربية اسفنجة مفرغة تمتص « النبرة العجائبية »[2] المتصاعدة، المشاعة عن هذه الفضاءات « التي امتدت من حدود الصين شرقا إلى شواطئ المحيط الأطلسي »[3] غربا.

وقد بدأ البحث عن منابع العجيب بأمر الدين الذي كان يدعو إلى المسير في الأرض، والتفكير في معجزات الله في أرضه وخلقه والنظر في مصير الأمم السالفة، وهو المبدأ الأساسي التي يتحرك فيه كل نص للرحلة ونلمس ذلك نصيا من خلال إشاعة بعض اللازمات في مداخل ومخارج الفقرات:

« اعلم أن الله عز وجل، قال في القرآن المبين: ﴿ **ألم تر كيف فعل ربك بعاد ارم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد** ﴾ (السورة 89. الآيات 5-7)»[4]، ثم يمضي في تقديم قصة عاد، واستعراضه لشدتهم وقوتهم وكيف كان بناؤهم للجنة التي كانت في صورة جنة الآخرة، وكيف كانت عاقبتهم بالدمار والزوال، على قوتهم وبأسهم، وهذا كله من أجل بث روح التقوى والخشية من الله في مخيال المتلقي المسلم الذي تثيره قصة كهذه لما تحويه من عجب ومثير، وعلى هذا النحو سارت التحفة في اشتغالها التعليمي، الذي مزج في كثير من الأحيان بين الأسطوري والخيال والواقعي، وقد وصف الغرناطي تبعا لذلك بأنه « مؤسس مدرسة العجائب العربية »[1].

إن مخيال الرحالة العربي القديم وفق الملابسات الحضارية التي كلما « نأت عن دار الإسلام سقطت في هوة الجهل والظلامية »[2]، وكذا الغايات التعليمية الدينية؛ قد حقق مسافة انزياح مهمة بالنسبة للواقع الجغرافي قاعدة هذا النشاط

1- التحفة، مقدمة التحقيق، ص: 14

2- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 89

3- جماعة من الباحثين، الفضاء الروائي، ص: 7

التخييلي؛ ولذلك فإن العمل التوليدي على مستوى نقل البنى الجغرافية سيكون بطريقة انتقائية حيث لا يمر إلى النص سوى الفضاءات الحاملة لشحنات مهمة من الإثارة الحضارية والجغرافية، الظامنة لمقروئية عالية، على مستوى بنية التلقي العربية، التي تبحث دائما عن المثير دينيا وعلميا وحضاريا، وهذه البنى أصبحت ومع مر الوقت تتحرك فيها وانطلاقا من هذه القاعدة التعليمية والدينية أولى جراثيم السرد المثير، ولعل التقسيم الذي جرى وفقه توزيع موضوعات الرحلة يثبت الخاصية الانتقائية المثيرة والعجيبة.

كالباب الموسوم بـــ« في صفة البحار وعجائب حيواناتها ». وهي فضاءات تعد على مستوى التحفة مجالا لنشاط شعري كثيف وتدفق أسطوري غزير بسبب الطابع الجغرافي التي تحتله البحار في العالم القديم. حيث أنها تعد مجلات حيوية عدوانية ومحضورة على الإنسان، خاضعة لمبدأ الحد وهو مبدأ « يقوم بوصفه مفهوما طبوغرافيا، بتقسيم فضاء الحكاية إلى فضاءين صغيرين غير متقاطعين ويتضمنان قيما ومبادئ متعارضة (الأمن- الخطر)، و(الشر- الخير)...إلخ، مما ينجم عنه تمفصل الفضاء التخييلي إلى أماكن مباحة وأخرى محضورة لا يجوز اختراقها بغير ترخيص مسبق... »[3] وبالتالي فإن هذه الرقع النائية التي توسم في كثير من الأحيان بالظلامية والقتامة (كبحر الظلمات- المحيط الأطلسي-) كناية عن الغموض الأسطوري الذي يلفها، تمثل مناطق محظورة تخضع لقانون «انعدام قابلية الاختراق L'impénétrabilité »[1]، لذلك فإنه إذا ما تمت القوة في غشيان هذا المجال المحظور فإنه سوف يصبح فضاء يشبع بخوارق الأحياء والمخلوقات مما لم تعتد عين الإنسان رؤيته على اليابسة، وهذه المخالطة الجديدة لبيئة بكر سيفعل الاشتغال الأسطوري في تصنيف الأحياء البحرية وتطويقها بالمعاينة والدرس ويجعل ما وراء السطح، داخل الأعماق السحيقة مساحة مجهولة تماما وعالما غيبيا تتوارى فيه المخلوقات العجيبة التي تظهر وتختفي بسرعة البرق مخلفة وراءها معلومات ضئيلة لا تكاد تبين، مما يجعل مسافة الأسطرة كبيرة،

1– حسن بحراوي، بنية الشكل الروائ، ص: 37

2- التحفة، ص: 127

وتوقا دائما لدى الرحالة المعاين، لاستطلاع عالمها المستتر خلف جدار الماء العتيد.

وكذلك بالنسبة للباب المتعلق بصفة « الحفائر والقبور »[2]. والذي يعد بدوره مجالا خصبا حافلا بالعجائبية، لما يمتلكه هذا الفضاء أيضا من امتناع عن الاختراق ووقوعه في الحد الفاصل بين العالم الأرضي والعالم الغيبي في المعتقد الإسلامي، وكذلك يزداد الدفق الأسطوري خاصة بسبب الصمت الجنائزي الذي يلف القبور وسكانها من الموتى حيث يبقى ألف سؤال معلقا دون جواب عن تاريخ تلك القبور وقصص أهلها.

بالإضافة إلى هذه الفضاءات الملتهبة بالأسرار والأساطير، يقوم أيضا الغرناطي بالانتقاء على مستوى الحضارات المعاصرة بالإضافة إلى الحضارات السالفة في حركة ارتدادية بين الحاضر والماضي.

ولقد واصل هذا الانزياح المنبثق من البنى الواقعية، زحفه نحو الاشتغال التخييلي وقد وصل إلى ذروته مع ظهور أشكال سردية جديدة متخيلة امتصت الكفاءات التحفيزية الدينية والفكرية و«نسجت قصة على تخوم حكاية معروفة ذات أصل ملحمي أو تاريخي أو أسطوري أو عجائبي »[1] مما أشاعه الدين الإسلامي من عوالم غيبية وتفجير للفضاء الجغرافي المحدود وانفتاحه على فضاءات علوية سماوية تعج بالإثارة وتوفر حوافز نفسية هائلة لصالح التخييل، وهو ما يجعل هذه الأشكال الجديدة تتماهى مع هذه المعطيات الفكرية الجديدة التي شكلت المادة الخام في إرساء ذائقة جديدة في التلقي العربي القديم وأسهمت في انبناء القصص الفلسفي خصوصا. على غرار قصص « رسالة الغفران » وقصص « التوابع والزوابع » التي استلهمت الثوابت العقائدية الإسلامية متمثلة في قصة « الإسراء والمعراج »[2] الواردة في النص المقدس (القرآن والسنة) وتماهت فيها لأجل تأسيس عالم أسطوري بكر، واسترجاع الطاقات التحفيزية لهذه القصص الدينية المثيرة لصالح

1– عبد الله إبراهيم، المتخيل السردي (مقاربة نقدية في التناص والرؤى والدلالة)، المركز الثقافي العربي، ص: 20

2- انظر: سورة الإسراء، سورة (17)، الآية (01)

3- التحفة: أنظر مقدمة التحقيق، ص: 21

افتضاض عوالم سردية جديدة تنزاح عن الأهداف الدلالية التحفيزية للقصة الأصل. وفتحت المجال واسعا أمام القصص الوضعي المتخيل.

وعلى نفس النسق سار أدب الرحلة في القرون الوسطى، إذ وفر كفاءات سردية هامة على صعيد الممارسة القصصية القديمة، ولعل أهم نص موضوع امتص الإرث الأدبي والمعرفي المراكم بواسطة أدب الرحلة هو قصص « ألف ليلة وليلة ».

وقد وصل الحلول النصي بين ألف ليلة وليلة والعوالم الجغرافية وما تختزنه من ملابسات حضارية وأسطورية إلى درجة انتزاع ونقل مقاطع بأكملها من الرحلات وتطعيم حبكة هذه القصص بمصلها الأسطوري والعجائبي.

وفضاءات ألف ليلة وليلة تعج بالملابسات الجغرافية لرحلة الغرناطي على غرار جزيرة « طائر الرخ » « والذي يعده العالم الفرنسي "كزانوفا" (Casanova) أول جغرافي رحالة عربي تحدث عن طائر الرخ الضخم وذلك قبل أن يورد لنا ابن سعيد وماركوبولو وصفهما له بعدة قرون »[3]. وهذا الطائر الأسطوري يعد البؤرة السردية المركزية في السفرة الثانية من الرحلات السبع التي قام بها السندباد البحري:

« ... فذكر أنه سافر في بحر الصين وألقتهم الريح إلي جزيرة عظيمة فخرج إليها أهل السفينة ليأخذوا الماء والحطب فرأوا فيها قبة عظيمة أعلى من مئة ذراع، لها لمعان وبريق فتعجبوا منها، فلما دنوا منها، وإذا هي بيضة الرخ، فلما دنوا منها جعلوا يضربونها بالفأس والخشب والحجارة حتى انشقت على فرخ كأنه جبل، فتعلقوا بريش جناحه، جروه فنفض جناحه [...] فقتلوه وحملوا ما قدروا عليه من لحمه ورحلوا [...] فلما طلعت الشمس رأوا الرخ قد أقبل في الهواء كالسحابة العظيمة، وفي رجليه قطعة حجر، كالبيت العظيم، أكبر من السفينة، فلما جرى فوق السفينة ألقى ذلك الحجر، وكانت السفينة مسرعة بسعة من الأثقال عليها الشراعات، فوقع الحجر في البحر وسبقت السفينة ونجانا الله عز وجل »[1].

1- التحفة، ص: 118 - 119

2- V. Propp، Morphologie de conte، OP cit، P: 130

وانطلاقا من هذه النواة الأسطورية التي أوردها الغرناطي في رحلته ستقوم قصة ألف ليلة وليلة بتأسيس عالمها الخرافي، وذلك بتحرير الطاقات الأسطورية لهذا المقطع واذعانه وتحويره لأداء الوظائف الدلالية والسردية الداخلة في « البنية الوظيفية العامة »[2] لحكايات ألف ليلة وليلة العجيبة.

« ولم نزل على هذه الحالة إلى أن وصلنا يوما من الأيام إلى جزيرة خالية من السكان وليس فيها أحد وهي خراب وفيها قبة عظيمة بيضاء كبيرة الحجم، فطلعنا نتفرج عليها وإذا هي بيضة رخ كبيرة، فلما طلع التجار إليها وتفرجوا عليها ولم يعلموا أنها بيضة رخ فضربوها بالحجارة فكرست ونزل منها ماء كثير وقد بان منها فرخ الرخ فسحبوه منها وأطلعوه من تلك البيضة وذبحوه وأخذوا منه لحما كثيرا و[...] فقمت لأتفرج عليها، فوجدت التجار يضربون البضة فصحت عليهم لا تفعلوا هذا الفعل فيطلع طير الرخ ويكسر مركبنا ويهلكنا فلم يسمعوا كلامي، فبينما هم على هذه الحالة وإذا بالشمس قد غابت عنا والنهار أظلم وصارت فوقنا غمامة أظلم الجو منها، فرفعنا رؤوسنا ننظر ما الذي حال بيننا وبين الشمس فرأينا أجنحة الرخ هي التي حجبت عنا ضوء الشمس حتى أظلم الجو، وذلك أنه لما جاء الرخ ورأى بيضته انكسرت تبعنا وصاح علينا فجاءت رفيقته وصارا حائمين على المركب يصرخان بصوت أشد من الرعد [...] وإذا بهما قد تبعانا وأقبلا علينا وفي رجل كل منهما صخرة عظيمة من الجبل، فألقى الرخ الصخرة التي كانت معه علينا فجدب الريس المركب فقامت بنا المركب وقعدت من عظم وقوعها في البحر، [...] ثم إن رفيقة الرخ ألقت علينا الصخرة التي معها وهي أصغر من الأولى فنزلت بالأمر المقدر على مؤخر المركب فكسرته وطيرت الدفة عشرين قطعة »[1].

1– ألف ليلة وليلة، المكتبة الشعبية، لبنان، المجلد الثالث، ص: 134- 135

2- د. عبد الله إبراهيم، المتخيل السردي، ص: 50

3- نفسه، ص: 53

4- حميد لحميداني بنية النص السردي، ص: 21

5- د. عبد الله إبراهيم، المتخيل السردي، ص: 53

إن « تناص البنية السردية »[2] في هذين المقطعين يبدو جليا من خلال التطابق الشبه المطلق في الملابسات الجغرافية والأفعال الحكائية. فجغرافية الحدث تتموقع في الجزيرة وملخص الأفعال يرتكز على العثور على البيضة كدليل على وجود الرخ ثم انتقام هذا الرخ من البحارة الذين قاموا بتخريب بيضته، وبالتالي فإن « الافتراض السردي »[3] أو « المتن الحكائي »[4] بتعبير "توماتشوفسكي" ثم تحويله إلى « واقع سردي »[5] ومبنى حكائي بتعبير "توماتشفسكي" دائما أثناء ممارسة العمل التخييلي وإنشاء المعمار الأسطوري لهذا النوع من القصص المتخيل الذي يستهدف الإثارة والإمتاع.

لقد أصبحت فضاءات البحار والجزر وظلمات القبور والأقبية والطوابق المختفية تحت الأرض، والمدن الأعجمية والعدوانية، تشكل تمفصلات مكانية خام ومعجما أساسيا في بناء المتخيل السردي لقصص ألف ليلة وليلة. لقد أصبحت الطاقات الشعرية التي تفيض بها المدن والبحار والجزر والفيافي، والوعي الجغرافي والحضاري المتصاعد بجغرافيا العالم القديم الذي يطوق أطراف الدولة الإسلامية والمخترق بواسطة الرحالة، أساسا في إرساء هذا الجنس السردي الجديد؛ الذي كان أكبر فتح سردي عرفه العرب وانبهر به العالم، وهو ما يبرهن بما لا يدع مجالا للشك على وقوف الأدب الجغرافي في تحفة الغرناطي على الحدود الواقعة بين الواقع والتخييل، موقع جعله يمارس إغراءه الأسلوبي؛ فكان مستودعا شعريا نهلت منه الأشكال السردية المختلفة في ممارسة طقوسها الأسطورية، التخييلية.

2- معمــــار الفضاء في « التحفـــــة »:

إن طرح قضية معمار الفضاء، داخل نص الرحلة يطرح إشكالية مركزية أثناء التحليل، وهي تعود بنا أيضا إلى مشكل الفضاء الجغرافي في الرحلة بين

الواقع والتخييل، هذه الجدلية التي تعقد من مأمورية الأداء النقدي، حيث يتعذر في الغالب الإصرار والتمسك بالأدوات الإجرائية السردية أثناء الاقتحام النقدي للفضاءات الجغرافية المتاحة على مستوى الرحلة، لوقوعها على الحدود الواقعة بين الواقع والتخييل- كما سبق وأن رأينا في التحليل السابق- وعدم ولوجه تماما في عوالم تخييلية، ومن ثمة فإن عامل التخييل، والبرمجة الأسلوبية والبنيوية لفضاء يضعف على هذا المستوى، فيتعذر التطويق النقدي بواسطة الأدوات المنهجية التي نشأت أساسا استجابة لهذه الأشكال السردية الطارئة خاصة وأن الفضاء أصبح يمثل فيها « البؤرة الضرورية التي تدعم الحكي وتنهض به في كل عمل تخييلي »[1].

فحضور الأمكنة داخل نصوص الرحلة وانتظامها لا يكون وفق نسق بنائي تطوري، علائقي، وهو ما يؤدي إلى غياب عنصر التراكب والتفاعل بين الأمكنة والعناصر السردية الأخرى لأداء الوظائف السردية والرمزية. في تحفة الألباب يقوم أبو حامد الغرناطي باستدعاء عشوائي للأمكنة المختلفة ويبثها شذرات متفرقة؛ حيث تتداعى بشكل عفوي؛ لا منطق يطوقها ولا رابط يجمعها ولا نسق يضمها، ولا مفاصل تشدها إلا لحمة الموضوع، أو أنها تتدرج ضمن الأبواب المنتهجة في تصنيف الكتاب؛ كالباب الثاني الموسوم « في صفة عجائب البلدان وغرائب البنيان »[2]؛ حيث يتنقل من اليمن أثناء حديثه عن « جنة عدن »[3] إلى فيافي الأندلس بالمغرب الأقصى أثناء حديثه عن « مدينة النحاس »[4] ثم ينتقل إلى ذكر روميا ثم يعود مرة أخرى إلى الأندلس لذكر صنم قادس، ثم يتوالى ذكر الأمكنة سراعا « من حمص إلى الصين ثم سمرقند »[1].

1– حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص: 29

2- التحفة، ص: 47

3- التحفة، ص: 47- 51

4- التحفة، ص: 51- 58

1- التحفة، ص: 63

2- سيزا قاسم، بناء الرواية، ص: 80

وهكذا تظل الأمكنة تتوالى على المساحات اللغوية للنص حتى نهايته، بدون ضابط ولا رابط إلا الموضوع، ولعل هذا يعود إلى الهاجس الأساسي للرحلة الذي يشد بحبال وثيقة إلى الوصف الجغرافي والعمراني للأمصار التي يخترقها الرحالة، لما فرضته الحضارة الإسلامية من انتشار وتوسع لا نظير له على أمصار حضارية واسعة. وما جلبه ذلك من معطيات حضارية وطبوع عمرانية وتراكمات أثرية؛ ما جعل الرحالة يخوض في هذه الأقاليم، محاولا استقصاء هذا الزخم الحضاري والوقوف عليه بالدرس والمعاينة.

لذلك فإن هذا الفضاء المطلق الغائم الحدود الجغرافية المنقولة على مستوى الرحلة، يناقض تماما الفضاء اللغوي المشيد على مستوى الأشكال السردية المتخيلة كالرواية مثلا، ذلك لأن اختيار البيئة الجغرافية في هذا الخلق الأدبي يكون لصالح النمذجة لمجتمع مغلق، حيث تغدو الفضاءات فيه كتلة سديمية تدور في فلكها الثوابت الاجتماعية والعناصر الأيديولوجية المتصارعة داخل هذا المجتمع، ويصبح تماسك الفضاء وهيكلته وظيفيا وبنيويا ضروريا فيها لأجل احتواء العلاقات الممتدة بين مؤسساتها الاجتماعية والدينية وتبرير التفاعلات النفسية والاجتماعية بين شخصيات هذا المجتمع؛ لذلك كان التأطير وحد الجغرافيا أمرا ضروريا لأجل القبض وتضييق الخناق على كل الذبذبات الأيديولوجية المنبعثة من هذا المجتمع، وقد أدى هذا التخصص في استبطان اللبوس الأيديولوجية للمجتمعات الروائية إلى انحصار قواقع المكان، الذي قد يصل إلى مجرد « غرفة فنجد الشخصية حبيسة غرفتها، لا تستطيع أن تبرحها؛ مثل رواية "هارمان هيس" (ذئب الفيافي) ومن هذا النوع من البناء لمكان الرواية نستشف رؤية الراوي لعالمه ولأهم ما يرى أنه هو مشكلة الإنسان »(2)، بخلاف الرحالة القديم الذي تحركه أيديولوجية أخرى وظروف حضارية مغايرة للظروف الإبداعية التي تحكم الروائي أثناء أدلجة عالمه الروائي، « وجعل الصراع الأيديولوجي الاجتماعي، قابلا للفهم في أدق تفاصيله »(1).

1- حميد الحميداني، أسلوبية الرواية (مدخل نظري)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1989، ص: 45

2- د. صلاح فضل، أساليب الشعرية المعاصرة، ص: 28

إن هذا التشتت في جغرافية الرحلة وعدم اتساقها على صعيد بنوي ثابت، حيث تلم الرحلة عالمها الداخلي وتحدث فيه وقائعه الجزئية والكلية، عبر مؤشرات مكانية منوعة، تتخللها تحولات ترتبط بالفضاء الكلي للنص[2] المفقود هنا يمكن إسناده إلى مجموعة من المؤشرات الخارجية للنص والتي تسربت إلى بناه الداخلية وجعلته ينبنى وفق هذا الإطار النصي الذي أقررناه.

إن الأساس الأول المتحكم في إنتاج النص وتخريجه هذا المخرج البنوي على مستوى معمار الفضاء يمكن رده إلى غياب تزامن بين زمن الكتابة (التدوين) وزمن الرحلة. حيث أنه وعلى خلاف ذلك قام « أغلب الرحالة بتدوين ملاحظات أو تعليقات أو أوصاف أو أخبار مسهبة أحيانا وموجزة أحيانا، في أثناء قيامهم برحلاتهم »[3] وهو ما ضمن تطورا عضويا للمسار الجغرافي الذي سلكه الرحالة، ومن ثمة أمكن الامساك بخيط ولو رفيع يمسك الفضاء من التلاشي والتشتت. على خلاف أبي حامد الذي لم يتول إنتاج نصه إلا بعد عودته من رحلاته الطويلة، ولم يكن في نيته إلقاء ما في جعبته من عجائب البلاد، فكان اللقاء والنزول في جناب الشيخ الإمام الزاهد "أبى حفص" عمر بن محمد؛ الذي ناشد الرحالة أن يقص عليه من عجائب البلاد والبحار فأجابه إلى ذلك وانبثق إنتاج النص بعيدا عن الملابسات الجغرافية والحضارية الطارئة أثناء القيام بالرحلة. « ولم يزل أبقاه الله، ومن المكاره وقاه، يحدثني كلما كنت ألقاه أن أجمع ما رأيته في الأسفار من عجائب البلاد والبحار، وما صح عندي من نقلة الأخبار الثقات، فأجبته إلى ذلك »[4].

وهذه الوضعية الجديدة لإنتاج نص الرحلة تحكمها في الحقيقة ثلاثة قيم أرست هذا التخريج البنيوي لمعمار الفضاء في الرحلة؛ الذي سبق وأن وصفناه بالتفكك والشتات.

أولا:

إن استدعاء ملابسات الرحلة يكون انطلاقا من الذاكرة « وروايته لا تمثل يوميات أو وصفا للطريق، بل تم تدوينها من الذاكرة وبعد مدة طويلة من حدوث

3- د. حسين نصار، أدب الرحلة، ص: 59

4- التحفة، ص: 27

الرحلة »[1] وعلى هذا الأساس فإن النقل لا يتم بصورة تطورية عبر تطور مسار الرحلة وإتباع لخط سيرها الجغرافي، وإنما يكون تفريغ مكنونات الذاكرة من مثير الحدث وعجيبه، وعلى هذا فإن المخيال سيحتفظ فقط بمراكز الاثارة والدهشة التي تستجيب لشرط الإمام المضيف بأن يزوده الغرناطي بكل ما من شأنه أن يصنف ضمن « عجائب البلاد والبحار ». أما الفضاءات العادية فإنه تم إسقاطها، وهو ما يخلق فجوات واسعة في نسيج الرحلة. يضاعف من صعوبة الإمساك ببنية شاملة للفضاء ويقوم بتضليل الطريق التي سلكها الرحالة.

« والذاكرة أمر خداع مراوغ، قد يتسرب إليه النسيان على الرغم من قوة الحافظة التي اشتهر بها علماء العرب »[2] وهذا الرحالة "على الهروي" أحد رحالة القرون الوسطى يؤكد على تراجع سلطة الذاكرة أثناء التدوين وإخفاقها في تعبئة كل المشاهدات والصور الملتقطة من الأمصار المخترقة زمن الرحلة الفعلي، حيث يقول « زرت أماكن ودخلت بلادا من سنين كثيرة، وقد نسيت أكثر ما رأيته، وشد عني أكثر ما عاينته »[3] وهو ما جعل الرحالة يلتقط من المخيلة ما علق من معالم الجغرافيا وطقوس الشعوب وشعائر الحضارات مما يمتلك قوة تحفيزية وشهرة علمية وتاريخية في حركة ارتدادية بين ما يملك مصداقية النقل بسبب بقائه عالقا في النفس وهو ما جعل الرحلة تضج بالفوضى على مستوى تراتب فضاءاتها «وتسرب إليها الاضطراب، وافتقار الإطار في كثير من الأحيان إلى التناسب والتناسق »[4].

أما القيمة الثانية:

وهي مرتبطة بالأولى فإنها الارتكاز على « عجائب البلاد والبحار » وهذه هي التعليمة الأدبية الصادرة من مضيف الرحالة، فإنها أساس العلاقة التوليدية

1– حسين نصار، أدب الرحلة، ص: 62

2- نفسه، ص: 62

3- زكي محمد حسني، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة، 1945، نقلا عن حسين نصار، أدب الرحلة، ص: 62

4- حسين نصار، أدب الرحلة، ص: 65

الناشئة بين الرحالة أبو حامد وهذا الإمام الجليل حيث أن هذا المحور الاتصالي هو المتحكم في إنتاج النص، ولكن ما علاقة ذلك مع غياب المفاصل البنيوية في معمار الفضاء داخل الرحلة..؟

« إن الكتابة مرتبطة في تطورها كما في استعمالها لمجموعة من المؤسسات والوظائف الاجتماعية ومن بينها يمكن إحصاء الدين »[1] الذي يمارس سلطة روحية وعقائدية على منتجي النصوص والأدباء، وبالمعالقة مع البيئة الإسلامية يمكن القياس على ذلك من خلال العلاقة الاتصالية السلطوية بين الرحلة وهذا الإمام الجليل الممثل للمركزية الدينية، التي تستوجب كل طاعة وإذعان، وهذا ما جعل الرحالة يدعن له ويوجه نصه الوجهة العلمية التي أقرها عليه هذا العالم وهي التي تتلخص في التعليمة المذكورة أعلاه « حدثني بعجائب البلاد والبحار » وينحو هذا النحو.

وهو بهذا المعنى حافز الانبثاق الأول للنص، وسلطته لا تتوقف هنا بل إنها تتغلغل فى روح النص وتوجه انبناءه، وهو ما يعكس الاختلال في البنية على مستوى الفضاء ومصادرة وحدته لصالح التقاط المثير والعجيب، ومطاردة المناطق القاتمة الحالمة لتداعيات أسطورية، سيجعل الرحالة يسقط مساحات واسعة من نسيج الفضاء المخترق، ويجعلها تذوب وتحرق لصالح بروز المعالم والتضاريس السطحية الكفيلة بإشباع المطالب النفسية لهذا الموجه النصي ممثلا في سلطة الإمام الجليل مضيف الرحالة وولي نعمته، وبسبب تأخر الرحالة عن « موعد الكتابة»[2] الأصلي فإن النص سوف يكتسب سلوكات لغوية غير التي اعتادتها نصوص الرحلة حيث نلمس غياب « التسلسل التاريخي للرحلة »[3] على مستوى نص الغرناطي. ويصبح هاجسه الأساسي هو مطاردة الإشعاعات الأسطورية المنتشرة هنا وهناك على الرقع الجغرافية التي تنقل وفق تداع حر ينافي المسار الفعلي الذي يسلكه المكتشف الجغرافي أثناء ارتياده الآفاق. وهو ما جعل بنية النص منذ انبثاقه إلى نهايته يتألف من مقاطع وصفية تحتل فقرة أو فقرتين وهي وحدة جغرافية

1- Escarapit (Robert). L'écrit et la communication. P u F. Paris. 1973. P: 13

2- Ibid، P: 13

3- حسين نصار أدب الرحلة، ص: 63

مستقلة لا ترتبط عضويا بما قبلها أو بعدها، بل إنها ترتبط بالأساس بالأهداف التواصلية التي تحكم إنتاج هذا النص، وهذا مثبت لغويا داخل هذه الوحدات الجغرافية النصية بواسطة اللاحقة التي تكرر غالبا في آخر كل وحدة:

«ورأيت في أردبيل حجر في الميدان أسود له طنين كالفولاذ وله محك كمحك القلعي من الرصاص، وهو على صورة كلية البقرة، فيه أكثر من مائتي منّ، وخاصيته إذا عدم المطر جعلوه على عجلة، وأدخلوه مدينة أردبيل، فينزل المطر، وهو من عجائب الدنيا والله أعلم »[1].

وتتردد هذه اللاحقة عند نهاية كل وحدة جغرافية خازنة لعجيب الخلق والبنيان. مثبتة الأنانية الجغرافية في التقاط البنى التحتية المركبة لجغرافية النص والتي تمارس تعصبا منهجيا واضحا لصالح استحضارات القرابين الأسطورية لهذا القارئ الموجه ممثلا في شخصية الإمام "أبي حفص". وعلى هذا الأساس يمكن أن نثير مسألة مهمة تترجم لهذا الطرح وهي أن هذا النص يشتغل وكأنه أعلن موت مؤلفه و« أكد أهمية القارئ كوريث للمؤلف، مستبدلا سلطة بسلطة »[2]، وعلى هذا الأساس فإن هذا الوريث يستبدل الطاقات السردية والبناء المفترض على مستوى مخيال الرحالة، لأجل إشباع رغباته العلمية وفضوله الأسطوري، وأن يرث القارئ إمتيازات وحقوق وممتلكات المؤلف »[3] الرحالة جعل النص كما أثبتنا فيما سبق يفقد توازنه البنيوي ويصبح مجالا حيويا لاستحضار المثيرات الجغرافية والأسطورية بعيدا عن الموقع الكلاسيكي لنصوص الرحلة التي تترجم لحركة انتقال منتظمة فوق الجغرافيا وترجمة لهذه الحركة بكل ما تحمل هذه الجغرافيا من دبدبات حضارية وحفريات أيديولوجية وأثرية، وبالتالي فإن مصادرة مخيال الرحالة قد أضعف الوحدة الجغرافية لفضاء الرحلة، وهو ما يعقد من مأمورية التصنيف البنيوي ورسم حدود النص الجغرافية بدقة.

1– التحفة، ص: 97

2- د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص: 156

3- نفسه، ص: 156

أما **القيمة الثالثة:** التي تضاعف من تمزق أوصال البناء الجغرافي فتتمثل في تطعيم النص بأخبار السالفين التي تعبت ليس فقط « بنظام التسلسل المنطقي للأحداث المقدمة »[1]، جراء تقنية الاسترجاعات الماضوية « flash back »[2] على مستوى بنية الزمن في الرحلة وإنما أيضا على مستوى مبنى الفضاء؛ فمسار الرحلة وامتداده الخطي مهدد في مراحل تطوره باستدعاءات تاريخية لجغرافيات الحضارات القديمة، كذكر جنة عدن، أو القصور والمدن التي كانت تبنيها الجن، للنبي سليمان..الخ، وهذا التعايش البنيوي بين فضاءات الحاضر والماضي من شأنه أيضا أن يقوض معمار الفضاء ويذيب لحمة مفاصله.

ورغم هذا الوضع البنيوي لفضاء الرحلة فانه لا يجعلنا نطلق العنان لسيادتنا النقدية، أو يجعلنا نستسلم ونعلن إخفاقنا المبكر أمام هذا الشتات والتيه الجغرافي، الذي يجرد وسائل الاقتحام النقدي وفق هذا المنظور الجديد من فعاليتها الشعرية والتأويلية، لصالح قراءة دلالية وتأويلية منتجة (وهي غاية بحثنا بعد الكشف – طبعا- عن مرفولوجية الفضاء واشتغال مفاصله داخل المعمار السردي للرحلة).

ولهذا كله نحن مطالبون بالتسامح النقدي والتقليل من صرامة الطرح السردي في مكون الفضاء. لأن فضاءات الرحلة لا ترتكز كما هو الشأن بالنسبة للرواية على الانتظام المكاني وبرمجته المسبقة دلاليا وسرديا.

« باعتبار أن الفضاء الروائي عنصر متحكم في الوظيفة الحكائية والرمزية للسرد »[3] وفق ما يتطابق مع الطموحات الجمالية والمشاريع الدلالية الأيديولوجية للرواية، وإنما ولا بد أن يتعالق بين نص الرحلة والإطار الحضاري والأهداف القائمة وراء إنتاج هذا النص، وعلى خلاف الرواية التي كانت تستهدف التخييل... وتستثمر الحوافز اللغوية لأجل تحقيق « متعة النص »، كانت الرحلات نقلا لتاريخية المجتمعات والحضارات، لذلك نجد أن الرحالة اختلفوا في مجال وطريقة نقلهم للحقائق الأنتربولوجية والثقافية للمجتمعات التي اخترقوها، « فمنهم من أسهب في وصف العادات والتقاليد لأفراد الجماعات الدينية والإثنية في الأماكن

1- Jouve (Vincent)، La poétique du Roman. OP Cit. P: 39

2- Ibid، P: 40

3- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص: 33

التي زارها أو أقام فيها ومنهم من اهتم بوصف الأقاليم وطبائع سكانها ومنهم من جمع بين الاثنين »[1]، ومنهم أيضا من تخصص في نخبة ما تعج به الأقاليم والأمصار من عجيب البنيان والمخلوقات، وهذا الانتخاب أيضا له شرعيته في تأسيس نص رحلة هادف لنفس الأسس الحضارية والدينية والعلمية التي تطبع النصوص الأخرى المراكمة عبر قرون. وهو أيضا يستحق استراتيجية جديدة أثناء الفحص النقدي.

ويمكن اعتبار أن فضاء الرحلة، فضاء لغوي يحيل على فضاء جغرافي تاريخي؛ وهو ما يمدنا بازدواجية الإجراء، ومنه مرونة وخصوبة أكبر أثناء التحليل والوصف، والإجراءان هما؛ الفحص البنيوي أثناء التغلل واستقراء البنى اللغوية المجسدة للفضاء الجغرافي والدلالي، ثم الخروج إلى محيط النص الحضاري والتاريخي، لأجل استجلاب المعطيات التاريخية بغية إنارة المطبات والفجوات المظلمة التي خلقتها البنية المترهلة لفضاء الرحلة. وتسهيل البحث عن المعاني الضائعة في شقوق وصدوع هذا الفضاء الفاقد لوحدته الجغرافية.

فالحركة المعتادة في النصوص الحديثة (التخييلية) -خاصة مع مجيء المد البنيوي- التي تربط بين العناصر السردية المتورطة في تشغيل الآلة الحكائية والفضاء من جهة، هذا العقد الذي يتيح، تحرير وتفجير الطاقات الدلالية والرمزية الكامنة على مستوى الفضاء، وإتاحة فهم أعمق لقوانين اشتغاله الإقليدي والشعري، هذه الحركة ستعود فاسحة المجال على مستوى نص الرحلة لحركة تأويلية تمتد بين خارج النص التاريخي وداخله البنيوي، بين الجغرافيا اللغوية والجغرافيا التاريخية.

3- أساليـــــب اشتغـــال الفضـــاء

1- د. محمد حسين فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت، 1989، ص: 51

أ- الاشتغال الطبوغرافي:

رغم النتائج المتوصل إليها أثناء تعرفنا إلى ماهية معمار الفضاء في رحلـــة الغرناطي، وإعلاننا غياب انتظام مكاني ووحدة عضـــوية كليـــة تضـــم أطـــراف الجغرافيا، ووفق مسار تطوري تنتظم فيه الرحلة جغرافيا وتاريخيـــا، إلا أننـــا لا يمكن أن ندعي الغياب المطلق لبعض التمفصلات المكانية والتي تشتغل اشـــتغالا عضويا بل وقد تتراكب بعضها مع بعض لتشكل وحدات جغرافية دالة، حاضـــنة للقصص والأخبار. ورغم أن « الفضاء لم يخلق نظاما داخل الـــنص »[1] بحيـــث يمكن من خلاله إعادة ترتيب الدلالة والحدث واســـتخراجهما مـــن داخـــل أبنيتـــه المتراكبة وفق معمار متماسك. إلا أنه يمكن القول ان فضاء الرحلـــة « فضـــائية متشظية تمثيلا لأقصى درجات الانفتاح »[2] وهي بهذا الفعل تشتغل على أســـاس بنية سديمية تمتص البني الجغرافية المختلفة، دون أن تعطيها الحوافز والمبررات العضوية والنصية للالتحاق والالتصاق بالنية الكلية، ولا تستقر أجزاء هذا الســـديم السابح في مخيلة المتلقي إلا بنهاية قراءة النص. ويسبح فـــي فلـــك هـــذا الســـديم الجغرافي، مجموعة من البنى الصغرى، والتي أعلنا فيما سبق أنها تمارس قطيعة مرفولوجية مع البنية الجغرافية الأم، والتي قد تتعاطى سرديا ودلاليا بعضها مـــع بعض لتشكل كتلا جغرافية واسعة.

إن هذه الكتل الجغرافية يحكمها بالأساس قـــانون يطبـــع غالبيـــة الأدبيـــات الجغرافية، باعتبارها نصوصا ترتكز في إنتاجها على الحركة في المكان والتسكع في أعماق المكان الأعجمي البعيد عن مواطن الرحالة الأصلية وغالبا مـــا تـــزداد شهيته في الاستكشاف « فيزداد غوصا وراء سر من الأسرار »[3] وهذا القـــانون المتولد عن حركة الانتقال هذه هو مبدأ تلاقح الأمكنة في الرحلة وتوالدها بعضـــها من بعض، ولكي نفهم الأسس الشعرية لهذه الظاهرة على مستوى فضاء الرحلـــة

1– جماعة من الباحثين، الفضاء الروائي، ص: 23

2- نفسه، ص: 23

3- نفسه، ص: 67

لابد من دراسة « تواتر التغيرات التي تلاحق الأمكنـــة وإيقـــاع تلـــك التغيـــرات وقانونها والسبب وراءها »[1].

إن التدفق المتسارع للأمكنة في الرحلة يحتكم إلى الأساس الجغرافي الذي نشأ لأجله النص، بعبارة أخرى إن تلاحـــق الأمكنـــة يكـــون مطـــاردة المحتويـــات الإثنوغرافية والعمرانية وحتى الأسطورية في بعـــض الأحيـــان، ولـــيس الأمـــر كالرواية التي يقوم فيها تلاحق الأمكنة « بانعطافات في العقدة، أو يقـــوم بتـــأطير المحكي وتغير منحاه الدرامي »[2]، لذلك فإن جميع اهتمـــام القـــارئ فـــي حالـــة النصوص الجغرافية لا يكون منصبا على الأبطـــال وأفعالهـــا أو تتبـــع مصـــائر الشخصيات وإنما الإهتمام يصبح منصبا على هذه القوة الديناميـــة فـــي اختـــراق الفضاءات وبهذا الفعل يصبح الفضاء هو الفاعل والبطل حيث يستعبد انتباه القارئ ويجعله يترقب ما يدر عليه من مثيرات حضارية مفارقة لما يمتلكه مـــن رصـــيد ثقافي ولذلك فإن حركة الانتقال فوق الجغرافيا ستصبح حافزا بنيويا يضمن توالـــد الأمكنة وتماسكها المرفولوجي بعضها ببعض.

يبدأ الاشتغال السردي للكتلة الجغرافية الواردة في قصة مدينة النحاس بتحفيز المكان وتهيئته أسطوريا وذلك بخلق جو عجائبي، وذلك بتغذيته بعاملين:

عامل تـــاريخي: « التي بنتها الجن لسليمان »[3]

وعـــــامل جغرافي: « في فيافي الأندلس، [...] قريبا من بحر الظلمات»[4]

إن هذه التأطير الجغرافي والتاريخي من شأنه برمجة المتلقي وتحفيزه لولوج النص واستدراج اهتمامه وذلك بخلق مسافة توتر شاسعة بواسطة هـــذا الفضـــاء المثير، « الفضاء الذي ينشأ من إقحام مكونات الوجود »[5] ممثلة في اللعب علـــى وتر الرصيد المعرفي التاريخي وحول حضارة النبي سليمان –عليه السلام- لمـــا تمتلكه بالنسبة للمتلقي من هيبة وقوة ونموذج للملك العتيد، فيعمل في نفسه الشوق

1– جماعة من الباحثين، الفضاء الروائي، ص: 93

2-نفسه، ص: 95

3- التحفة، ص: 51

4- التحفة، ص: 51

5- كمال أبو ديب، في الشعرية، ص: 21

للإطلاع على صرح بناه، صاحب أكبر ملك عرفته الخليقــة وإيقــاظ المكبــوت التاريخي والديني في نفسية المتلقي من شأنه أن يذيع في فضاء الرحلة قوة إضافية توجهه وتحقق انبثاقه ثم استمراره. هذه القوة التي تعزز أيضا بواســطة التــأطير الجغرافي الذي يفعل النشاط الشعري لهــذا المقطــع الســردي؛ وإشــاعة الجــو الأسطوري فيه؛ حيث تقع المدينة في مجال غير محدد بالنســبة للمتلقــي، وعــدم محدودية المكان سيجعله يدخل في حالة من التوتر والشغف لسبر أغوار ومجاهيل هذه الجغرافية المنافية لعالمه الحميم، خاصة وأن هذا الفضاء الجغرافي يقع فــي إحدى الفيافي وعلى حدود بحر الظلمات –المحيط الأطلســي- المجهــول الســعة والأبعاد حينذاك والذي كانت العرب تخشاه فلا تغامر بالإبحار فيه.

وهكذا يتضاعف التعويم الأسطوري لاشتغال الفضاء الجغرافي فــي رحلــة الغرناطي، بواسطة التأطيرات الجغرافية ذات الحساسيات الحضــارية المفرطــة، بالإضافة إلى اللعب على وتر الرموز الدينية والعقائدية التــي تشــكل المنظومــة العقائدية الإسلامية، وهكذا يبسط النص نفوذه التواصلي ولهذا يحقق وجوده لــدى الجمهور بواسطة بسط سلطة ونفوذ المؤشرات الدينية والمسافات النفسية المفرغة التواقة للامتلاء بالعجيب المثير، والتواصل مع فضاءات بكر لم تطأها بعــد قــدم إنسان.

وتنبثق قصة الجغرافيا هكذا بأمر من أحد ملوك بني أمية (عبد الملــك بــن مروان) الذي تصله ومضة جغرافية عن وجود المدينة، فيكتب لعاملــه بــالمغرب مطالبا إياه معاينة المكان « فكتب لعامله بالمغرب أنه قد بلغني خبر مدينة النحاس (...) فاذهب إليها وأكتب لي ما تعاينه من العجائب... »[1].

إن الأساس في العملية التواصلية التي يمارسها نص الرحلة والمتلقي القــديم هو توفير شروط تلقيه وخلق حوافز « الإستجابات الفنية التي يطلبها فعل التلقــي في النص »[2] وعلى هذا الأساس فإن لكل نص أسسا مرجعيــة ولغويــة يقــوم

1– التحفة، ص: 52

2- بشرى موسى صالح، نظرية التلقي (أصول وتطبيقات)، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001، ص: 51

بتشغيلها لأجل تأسيس « محور اللذة »[1] عند القارئ ومحور اللذة الذي يضـــمن فعل إدماج القارئ وإخضاعه لسلطة النص في أدب الرحلة هو استهداف الحـــوافز النفسية والهواجس العلمية الناجمة عن الفقر المعرفي بالجغرافيات والمرجعيـــات الحضارية والثقافية لدى متلقى القرون الوسطي، إذن مفصل الوصل لإبرام عقـــد التلقي بين النص ومتلقيه في أدب الرحلة عمليات تطعيم أفق انتظار المتلقي القديم الذي يشوبه العجز المعرفي والفضول العلمي لولوج أفق معرفي جديد، وهذه هـــي « المسافة الجمالية »[2] الناشئة عن « تغيير الأفق »[3] سوف تتحكم فـــي تفعيـــل العملية التوليدية على مستوى فضاءات الرحلة. فالفضاء الجديد المرتقب لما يـــتم إشباعه يتم استبعاده « وتأسيس أفق جديد »[4] ولما كان أدب الرحلة يرتكز علـــى الحركة وإقصاء الارتداد إلى الجغرافيات المخترقة فإن النص كله سوف يســـري وفق سلسلة من الاقتحامات لفضاءات بكر تصنع حوافز التلقي ثم مغادرتهـــا إلـــى غيرها بعد إشباع هذه الحوافز النفسية والعلمية.

والمفصل الأول في التلقي على مستوى هذا المقطع السردي يتكـــون علـــى أساس البعثة الجغرافية التي كلف بها الجيش لأجل استكشاف مدينة النحاس. والتي تأتي لتلبي أفق الانتظار الناشئ عن الحوافز التاريخية والجغرافية التي ســـبق وأن أوردناها، وعلى أساس ذلك تقدم المدينة على أنها عظيمة ومهيبة « فسار العسكر الكثيف على غير طريق مسلوك، مدة أربعين يوما حتى أشرف على أرض واسعة، كثيرة المياه والعيون والأشجار والوحوش والطيور والحشائش والأزهار، وبدا لهم سور مدينة النحاس كأن أيدي المخلوقين لم تصنعه فهالهم منظرها »[5].

غير أن هذا الفضاء وعلى غير العادة سوف يرفض تطعيم أفق اللـــذة لـــدى الجيش وعلى مستوى التلقي لدى القارئ؛ حيث تتحول المدينة إلى فضاء محظور، وتمتنع عن إفشاء أسرارها وكشف عمقها الأسطوري، بسبب علو أسوارها، وهـــو

1– بشرى موسى صالح، نظرية التلقي ، ص: 45

2- نفسه، ص: 46

3- نفسه، ص: 46

4- نفسه، ص: 46

5- التحفة، ص: 52

ما يجعل القائد يقرر اقتحامها بقوة الحيلة وبتسلق أسوارها، وتكليف أحــد جنــدوه مأمورية الاستطلاع وهنا ينبثق تحول أسطوري جديد على مستوى هذا الفضاء:

« فصعد فوق السلم (الجندي) على سور المدينة، فلما أشرف ضحك وصــفق بيديه وألقى بنفسه إلى داخل المدينة. قال: فسمعوا ضجة عظيمة، وأصواتا هائلــة، ففزعوا واشتد خوفهم، وتمادت تلك الأصوات ثلاثة أيام، ولياليها ثم ســكتت تلــك الأصوات فصاحوا باسم ذلك الرجل جانب من العسكر فلم يجبهم أحد »[1]

وبعد أن يتكرر هذا الفعل ثلاث مرات ويفقد الجيش ثلاثة جنود يصبح هذا الفضاء عدوانيا ممتنعا، وتصبح مفارقته أمرا ضروريا، وعدم تحقيق أهداف البعثة « ومحاولة تخطي الفشل بالهروب منه إلى الأمام »[2]، يصبح مفصلا أساسيا في توليد فضاءات جديدة فتمتد مفاصل الحكي إلى مساحات جغرافية أخرى، فيسير الجيش مساحات استراتيجية أوسع وأعمق، مفعمة هي الأخرى بالحوافز الأسطورية والأطلال التاريخية والحضارية. وعلى هذا يتم الانتقال إلى أرض النمل لتشكيل أفق جديد:

فقال موسى بن نصير هذه أرض بيضاء وكثيرة الأشجار والنبات والماء فيها، فكيف يهلك الناس في هذه الأرض؟ فأمر جماعة من عبيده فدخلوا تلك الأرض فوثبت عليه من بين تلك الأشجار نمل عظيم،، كالسباع الضارية فقطعوا تلك الرجال وخيولهم وأقبلوا نحو العسكر، مثل السحابة كثرة حتى وصلوا إلى تلك الصورة ووقفوا عندها ولم يتعدوا فعجبوا من ذلك »[3].

وبسب هذا الإخفاق الجديد العائد إلى امتناع المكان وعدوانيته يقوم الجيش بالتوغل أكثر في عمق الفضاء الأسطوري، والذي يفضي به إلى بحيرة الجن، وبعد سبر أغوارها وإفشاء أسرارها وأساطيرها، يتم الانسحاب إلى فضاء جديد هو « أرض منسك بن النفرة »[4] وهنا تلاقيهم أيضا المخاطر والأهوال. مجسدة في كثرة الجيوش التي تحيط بهم كما يحيط السوار بالمعصم، ويمارس هذا الفضاء

1– التحفة، ص: 53

2- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 116

3- التحفة، ص: 54

4- التحفة، ص: 56

أيضا اشتغالا أسطوريا، وهو الفضاء الأخير في هذه السلسلة الجغرافية،و وفيه يلفظ المقطع السردي أنفاسه، ويختم بكتاب قائد الجيش –موسى بن نصير- إلى عبد الملك بن مروان، والذي يورد فيه حصيلة العجائب والغرائب المجمعة خلال هذه الحركة الحلقية على مستوى الفضاءات المخترقة.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن اشتغال الفضاء على مستوى الرحلة يتم بشكل حلقي، حيث تفضي كل وحدة جغرافية إلى الأخرى، ويكون الهاجس الأساسي المفعل لهذه الحركة هو الحافز الأسطوري، والفضول الجغرافي والاثنوغرافي اللذان ينشطان حركة تلاقح وتوالد الأمكنة بعضها من بعض والسرد المتولد عن هذا الانتقال في الفضاءات وفق هذا المبدأ هو زحف دائم إلى الأمام. وانسحاب على المساحات الجغرافية، حيث لا يتعطل فيه الزمن إلا لبعض الوقت، فاسحا المجال للاستكشاف الجغرافي وامتصاص الشحنات الأسطورية للفضاء، ثم مغادرتها إلى غيرها بعد نفاذ مصلها الجغرافي والأسطوري، وهكذا دواليك، بحيث لا يمكن أن يحدث ارتداد إلى الفضاءات التي تم اختراقها سابقا.

أو يرتكز مسار الرحلة « في نقطة واحدة لا يبرحها طوال ديمومتها »[1] أو أنه يتقوقع في فضاءات بؤرية يمكن اعتبارها مراكز لتنظيم النشاط السردي للرحلة عل غرار الاشتغال السردي في النصوص الحكائية المتخيلة، والتي ترتكز غالبا على « أماكن روائية أثرية »[2] ومحورية؛ كالبيت، أو الشارع، أو السجن، ويصبح مصير الشخصيات معلقا بهذه الأمكنة، ويصبح انتقالها محصورا في حركات ارتدادية تكاد تكون لا نهائية بين هذه الأمكنة.

1– جماعة من الباحثين، الفضاء الروائي، ص: 91

2-نفسه، ص: 64

أ1- أســـاليب الوصف:

إن الدينامية الكبيرة التي تطبع التحول السردي في رحلة الغرناطي والتي كما رأيناها فيما سبق تتحكم في الانشطار الخطي للفضاءات. ستغلغل أيضا فـــي روح هذه الفضاءات على مسار حركة المسافر الرحالة، حيث أن تقديم هذه الفضـــاءات أسلوبيا وطريقة اشتغال الوصف فيها سيخضع هو الآخر لهذه الحركية، الزاحفـــة دوما إلى الأمام. حيث يقل الارتداد إلى الخلف. إن حركة الاختراق الجغرافي فـــي الرحلة تتدفق وكأنها الزمن الاعتيادي؛ الزمن التاريخي الذي يـــرفض منطقيـــا أن يتراجع القهقرى. وبهذا فإن حاضر النص الجغرافي الزاحف دوما نحو العمق « لا ينفتح على الماضي ويستحضر وقائعه، أو يطل على المســـتقبل ويستشـــرف مـــا فيه »[1] بل إنه ينفتح على فضاءات جديدة في حركة اقتحام عنيفة يكاد لا ينكـــبح فيها الزمن، وحتى التوقف على مستوى مساحة جغرافية ما سيكون مؤقتا وجيزا، وكثيرا ما يتم عرض حيثيات هذه الجغرافيا في ثنايا انخطافـــة الانتقـــال. وهـــذا الأساس السردي، يجعل من الحركة والزمن يطغيان على المقاطع الوصفية المتعلقة بتقديم الفضاءات الجغرافية في الرحلة.

« فخرجوا على أرض كثيرة الأشجار والأنهار والوحوش، على غير طريق حتى وصلوا بعد أيام إلى مدينة عظيمة، وإذا بقوم كان كلامهم كلام الطير لا يفهم، فلما رأونا أحاطوا بنا وعليهم أنواع السلاح، وهم كالتراب كثرة، وأيقنـــا بالهلكـــة، حتى خرج ملكهم وعليه لباس الملوك، وحوله الحشم، فلما رآنا أقبل إلينا وحـــده، وسلم علينا بلسان عربي، قال: ففرحنا لما فهمنا كلامه واستبشرنا وذهب ما كنا فيه من خوف »[2].

1– د. عبد الله إبراهيم، المتخيل السردي، ص: 39

2- التحفة، ص: 56

3- د. سيزا قاسم، بناء الرواية، ص: 83

هذا المقطع الذي يتنازع فيه الوصف والسرد، يعكس بوضوح الدينامية التـــي تعتمل في الفضاء، « وهذه الصورة السردية التي تعرض الأشياء متحركـــة »[3] تتحكم فيها أيضا هاجس التقاط المثير والركض الدائم خلف المجال المفارق حيـــث يعتمل فيه « غرابة الطبيعة وغرابة التقاليد الاجتماعية »[1] والعقائدية إلى جانـــب السعي الدائم لتجفيف المصادر الأسطورية في الفضاءات المخترقة والتوغل الدائم إلى الأعماق الجغرافية والمجاهيل الحضارية البكر، طلبـــا لمزيـــد مـــن الإثـــارة والإطلاع العلمي والجغرافي.

هذا ولا يجب أن نغفل عن الأساس البنيوي الذي يطبع نص الرحلـــة؛ وهـــو عدم انتمائه إلى النصوص الموضوعة عن طريـــق الخيـــال المحـــض كالروايـــة والأجناس السردية المتأخرة.

فقوانين الخطاب الداخلية والخارجية المتحكمة في إنتاج نصـــوص الرحلـــة ترتكز على نقل لجغرافيا واقعية أو على الأقل يجري الاعتقاد بأنها واقعية. وهـــذا الاعتقاد بمصداقية الجغرافيا اللغوية المجسدة داخل البنى اللغوية لـــنص الرحلـــة والتي تحيل على جغرافيا تاريخية يمكن فحصها بالمعاينة العينيـــة، هـــو ميثـــاق تواصلي أساسي في المشروع المعرفي الممتد بين الرحالة منتج النص وجمهـــور المتلقين في الحضارة التي ينتمي إليها النص. وهذا الأساس التواصلي من شأنه أن يضعف الأهداف التي تتحكم في الوظيفة الوصفية، في الأجناس السردية التخييلية؛ « كالوظيفة الزخرفية أو الجمالية »[2]، أو « الوظيفـــة الإيهاميـــة »[3]، فأهـــداف الوصف على مستوى الرحلة لا ترتكز على أساليب الكتابة والإبداع، لدى كتـــاب النصوص الحكائية المتخيلة، الذين يحاولون ممارسة سلطتهم السردية مـــن أجـــل الهيمنة على القارئ وإغرائه لغويا لولوج النص، واســـتدراجه بواســـطة النشـــاط الشعري للفضاء الذي يتم تأثيثه وتأطيره جماليا وزخرفيا، إضافة إلـــى الطاقـــات

1– د. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 114

2- د. سيزا قاسم، بناء الرواية، ص: 82

3- نفسه، ص: 82

4- د. حميد الحميداني، بنية النص السردي، ص: 23

5- نفسه، ص: 23

الأسلوبية التي تضخ على مستوى الوصف للمارسة « التحفيز الواقعي »[4]، وإيهام المتلقي « بأن الحدث محتمل الوقوع»[5].

هذه الطاقات الأسلوبية التي تهدر على مستوى هذه النصـــوص ســـوف يـــتم اقتصادها على مستوى الرحلة؛ لأن كلتا الوظيفتين في هـــذه النصـــوص ســـتفقد شرعيتها الاتصالية، بسبب انخراط أدب الرحلة –كما أشرنا فيمـــا ســـبق- داخـــل ميثاق اتصالي جديد؛ أساسه الاتفاق المبدئي بمصداقية الواقـــع المنقـــول بواســـطة النص. بين الرحالة منتج النص، والذي يكون في غالب الأحيان يمتلك سلطة علمية أو دينية، جديرة بالثقة، و بين الإيمان بمصداقية نصوص الرحلة وفوائدها العلمية والأدبية الجمة التنوع والازدهار الرهيب لنصوص الرحلة في القرون الوســـطى، وهذا « الإيمان الشعبي »[1]، كانت تؤصله نمطية التفكير ووحدوية المعتقد الـــذي كان يحكم المنظومة الثقافية الإسلامية والذي يخضع فيها الإنتاج الثقافي والأدبـــي، « في كثير من الأحيان إلى الموجهات الدينية »[2] بـــؤرة المركزيـــة الإســـلامية، وعلى هذا الأساس فإن الرحالة الذي ضمن ولاء المتلقي لنصوصه، يحول إغرائه أسلوبيا بعيدا عن الحوافز الزخرفية أو الإيهامية، ينصـــب جهـــده الشـــعري فـــي استجلاب وسائل تحفيزية أخرى، يستقدمها من المجال الحيوي الذي يقوم الـــنص بنقله،حيث تصبح الموجودات فيه موضوعا للإثارة، لذلك فإنه سوف «يندفع كالسهم لاختراق هذه المجالات الثقافية المعقدة والمتنامية العداء »[3] لثقافتـــه الأصـــلية، وبذلك فإن الوصف سوف يعطل اشتغاله البنيوي. ليصبح خديما لحركة ضوئية من أجل مطاردة وتجميع موضوعات التحفيـــز، ممثلـــة فـــي العناصـــر الحضـــارية والأسطورية التي من شأنها خلق المتعة العلمية والدهشة الأسطورية لدى القارئ، وتشغيل الحركة على مستوى المقطع الوصفي يضاعف من حركة الانتقال « مـــن المعلوم إلى المجهول ومن المألوف إلى الغريب »[4]، ويضمن ديمومـــة الوثـــب المتواصل من فضاء مثير لآخر ويصبح حال المقطع الوصفي المكتـــدر شـــعريا

1– الدكتور حسين نصار، أدب الرحلة، ص: 16

2- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 72

3- نفسه، ص: 100

4- نفسه، ص: 100

وزخرفيا؛ كالنحلة التي تقفز من زهرة إلى زهرة، ولا يهمها في ذلك جمال الزهور بقدر ما يهمها ما تصيب من رحيق تلك الزهور.

جاء في وصف رومية: « هي مدينة عجيبة عظيمة دورها عشرون فرسخا، وعليها ثمانية أسوار من الصخر، عالية في الهواء ولها باب واحـد لأن جوانبهـا الثلاثة يحيط بها البحر الأسود، والجانب الواحد إلى البر، وهي في جبـل داخـل البحر وقد بنتها الجن لسليمان، حفروا ذلك الجبل حتى بنوا المدينـة فـي الجبـل والبحر يعلوا المدينة، وحول المدينة نهر من النحاس، طول كل لوح خمسون ذراعا في عرض عشرين ذراعا في غلظ ذراعين فيما يقال والله أعلم.

وجعلوا من أول المدينة إلى آخرها أعمدة من النحاس صفين، وعلى الأعمدة نهر من النحاس يدخله ماء البحر وتدخل السفن فيه بأثقالها وهذا من عجائب الدنيا، وفيها فيما يقال كنيسة من ذهب عظيمة طولها ألف ذراع في عـرض خمسـمائة، ويقال أن في الكنيسة كثير من الصفر الأصفر الذي يشـبه الـذهب، وفيهـا مـن الكنائس العظام والبناء الذي لم يشاهد الناس مثله »[1].

فهذا المقطع الوصفي لمدينة الرومية، جرد لمجموعة العناصر العمرانية التي من شأنها خلق الدهشة والغرائبية، وإثارة الانبهار لدى المتلقي، وذلك من خـلال تحديد مقاساتها الشاسعة، وذكر لعلو أسوارها، وإحصاء لمعالمها المعمارية المهيبة ككنائس الذهب وأنهار النحاس، وتعويم كل ذلك بمعجم لغـوي، وصـيغ لغويـة، تفيض كلها بمفاهيم الخرافي والأسطوري؛ فالمدينة عظيمـة عجيبـة، وأسـوارها عالية، وقد بنتها الجن لسليمان، وهي من عجائب الدنيا.

وقد يبرز في المقطع الوصفي، إيهام بالتأطير؛ ولكنة تأطير مراوغ. لا يقبض على الطابع المتماسك لفضاء المدينة؛ التي تغيـب معالمهـا الداخليـة، وطبـائع عمرانها، وخصائصها الجغرافية والحضارية، فضلا عن غياب العنصر البشـري، وما يضفيه على المدينة من لبوس اجتماعي وثقافي، وكل ذلك بسبب الارتكاز على التقاط كل ما يشع بالدهشة والغرائبية.

1- التحفة، ص: 59

وربما يعزى هذا الفقد الحضاري والإثنوغرافي المتسرب من البنية المعمارية والأثرية لجغرافيات المدن وإعطاء الأولوية للإطار العمراني العجيب المهيب في رحلة الغرناطي، إلى لجوئه في كثير من الأحيان إلى النقل عن الآخـــرين وهـــذا النقل يفقد المادة الجغرافية المنقولة طابعها الحيوي ويجردها من لبوسها الاجتماعي وثرائها الثقافي، وبعد الرحالة عن المجال الحضاري الموصوف يجعله لا يلـــتقط منه إلا ما يعلق في ذهنه من أثير القول، وعجيب البلاد والبنيان، وكثرة مخالطـــة الأقوام جعلت بعض الرحالة، خاصـــة مـــن يصـــنفون تحـــت تســـمية الرحالـــة الإثنوغرافيين « وإن كانوا غير متخصصـــين »[1]، يفرقـــون بـــين « المشـــاهدة والرواية عند تسجيل معلوماتهم »[2] وهو ما يجعل من الملاحظة العينيـــة أكثـــر خصوبة ودقة في الوصف، بالإضافة إلى الأمانة والصدق، وغياب هـــذه القيمـــة العلمية والأساس الذي يجعل غالبية الأوصاف المنقولـــة علـــى مســـتوى رحلـــة الغرناطي فقيرة من التقاليد والنظم الاجتماعية والأحوال السياسية والثقافية، علـــى خلاف "البيروني" في دراسته للثقافة الهندية. « الذي دأب على مخالطـــة شـــعوبها زهاء الأربعين سنة وكانت معلوماته مستمدة من الملاحظة المباشـــرة والمعاينـــة الشخصية للأحوال السياسية والاجتماعية والثقافية »[3] وهو ما جعله يرتقـــي فـــي ثراء مادته الإثنوغرافية ودقة أوصافه وغزارتها للفضاءات التي جابها، إلى صفوة الرحلات العربية في « وصف حضارة غير إسلامية »[4].

وتستمر عمليات المداهمة الجغرافية للآفاق، طلبا لتحصيل المـــدهش، ونقـــل الأثير من المساحات الحضارية والوحدات الجغرافية المفارقة للبنيـــة الحضـــارية والعقائدية للرحالة وجمهور المتلقين، ويزداد تسارع حركة القفز من فضاء لآخر، دون الاكتراث في غالب الأحيان للتحول المنطقي والتمفصل السردي الذي يـــربط بين هذه الجغرافيات. وهذه الحقيقة البنيوية في فضاءات الرحلة تعطي الانطبـــاع، ورغم الحركة الضوئية للانتقال من فضاء لآخر بأن الرحالة ثابـــت فـــي بـــؤرة

1- د. حسين محمد فهيم، أدب الرحلات مرجع سابق، ص: 16

2- نفسه، ص: 16

3- نفسه، ص: 16

4- نفسه، ص: 16

مركزية لا يبرحها، وأن الفضاءات بدل أن يسعى إليها فيخترقها وفق مبـــدأ الأدب الجغرافي تأتيه هي فتدور حوله في حركة لولبية لتستقر في الوسط حيــث يقبـــع، وهذا المبدأ صحيح حيث يغيب، كما سبق وأن أشرنا –المسار التاريخي والجغرافي للرحلة-، ولا يقوم الرحالة بإعادة لفظ ما علق بخياله عن الفضاء الذي قام بمسحه أثناء رحلاته إلا بعد إن يستقر في نقطة جغرافية ثابتة (بغداد) ليقوم بإعادة تصنيف مادته الجغرافية وفق مبدأ الاختيار والانتخاب. فيجعل يلتقط الفضـــاءات الأثيـــرة المشعة بالخوارق والعجائب، ذلك لأنه ينتمي، وفق التقسيم الذي أقامـــه الـــدكتور "حسين فوزي الكتاب" للرحالة حسب طبيعة وصفهم للبلاد، إلى «الفريق الذي عني بجمع العجائب ونظر إلى الكون كمجموعة من الغرائب والخوارق »[1].

وهذا المبدأ المنهجي أدى إلى تفكيك المقاطع الوصفية « من طابعها المتماسك وإقصاء طابع الثبات الذي تتميز به عادة عن المساحات السردية »[2]؛ وذلك بخلق الفجوات بدنامية، تترجم الهوس بالقفر المستمر إلى ما هو مثير وعجيب.

وللفحص الفعال وتحقيق اقتراب إجرائي من الطبيعة الإحصـــائية للمقـــاطع الوصفية على مستوى الرحلة نقوم باستحضار المقاربة الوصفية التي جاء بها "جان ريكاردو" والموسومة « بشجرة الوصف »[3].

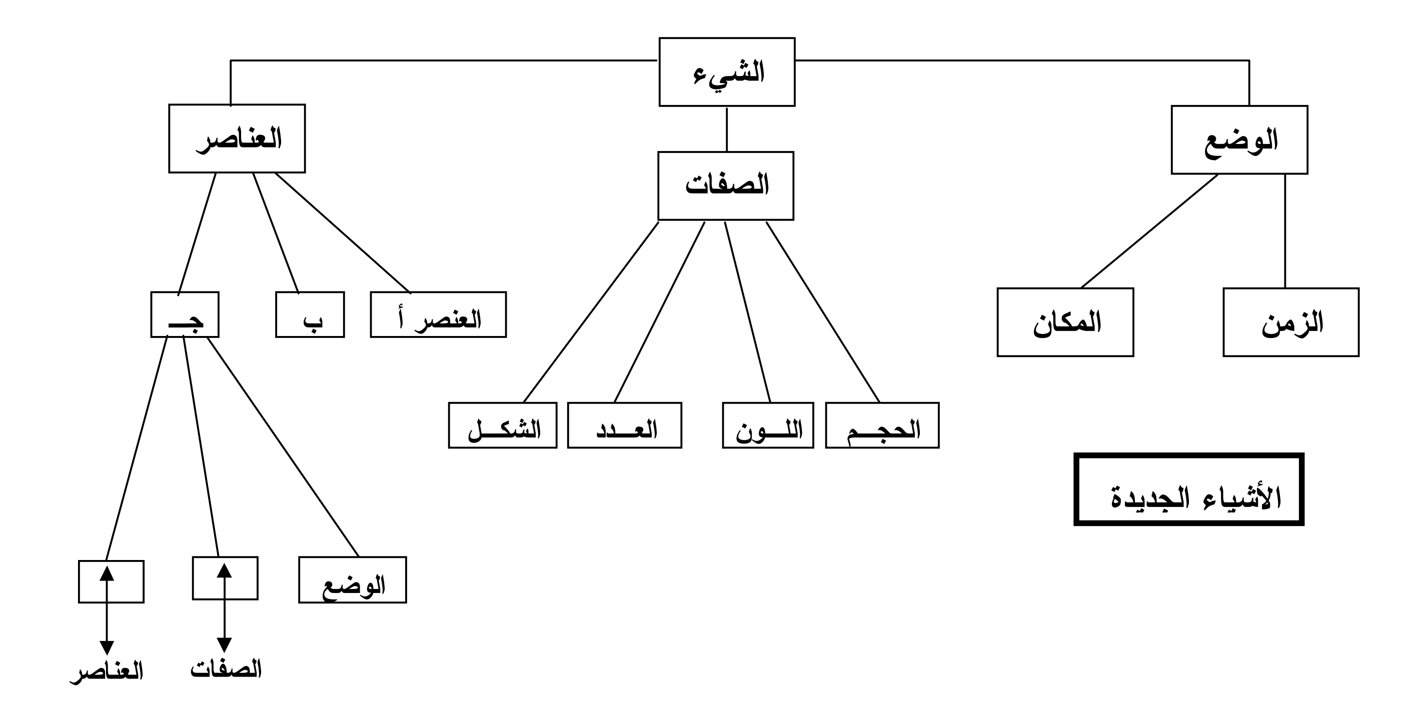
إن تبني « مبدأ الاستقصاء أو الانتقاء»[4]، على مستوى وصف المكان يجعل من المقاطع الوصفية المنجزة تطول أو تقصر تتفرع أو تكون مسطحة، حيث يمكن أن تثبت سيولتها وخصوبتها انطلاقا من هذه الشجرة العلمية التـــي أثبتهـــا "جـــان ريكاردو" في كتابه « الرواية الجديدة ». ويرسم جان ريكاردو « شجرة الوصف » على الشكل التالي:

1– د. حسين نصار، أدب الرحلة، ص: 68

2- د. سيزا قاسم، بناء الرواية، ص: 83

3- J- Ricardou، Le nouveau Roman، Paris، ed، du seuil، 1971، P: 30

4- د. سيزا قاسم، بناء الرواية، ص: 88



"شجرة الوصف" عند ريكاردو

وكما هو مثبت من خلال هذه الشجرة يمكن قياس مدى شمولية الوصف أو نزوعه نحو التشعب بهدف تطويق الشيء الموصوف وحصر حيثياته وعناصره من خلال عملية « تفجير التفاصيل »[1]، وعلى هذا الأساس فإنه يمكننا استخدام هذا الإجراء العلمي لأجل إثبات الفرضية المطروحة على مستوى فضاءات الرحلة في مكون الوصف، والتي مفادها غياب الاستقصاء والتأطير، واعتماد مبدأ الانتقاء

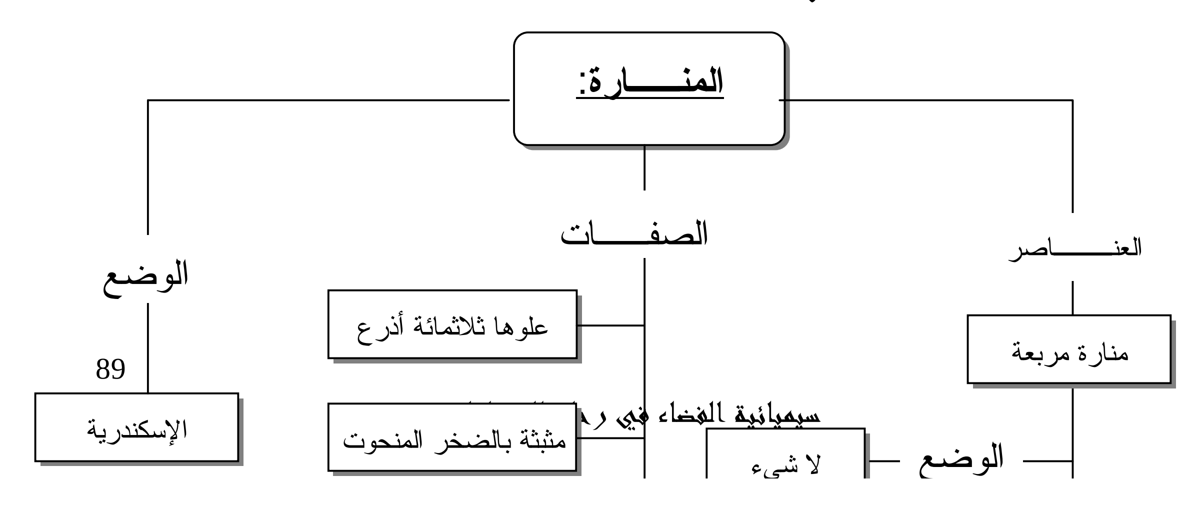
1– د. سيزا قاسم، بناء الرواية ، ص: 89
2- التحفة، أنظر مقدمة التحقيق، ص: 21
3- التحفة، ص: 89

والانتخاب، ولهذا نورد مقطعا وصفيا للمنارة الإسكندرية، والتي يعد أبو حامد آخر من رآها مكتملة البناء مع مسجد عفان[2] الواقع أيضا بمصر:

« كان علوها أكثر من ثلاثمائة ذراع، مبنية بالصخر المنحوت مرتفعة الأسفل وفوق المنارة المربعة، منارة مثمنة، مبنية بالآجر، وفوق المنارة المثمنة منارة مدورة، وكانت كلها مبنية بالصخر المنحوت، كل صخر أكثر من مائتي من، وكان عليها مرآة من الحديد الصيني عرضها سبعة أفرع كانوا يرون فيها جميع ما يخرج في البحر، من جميع بلاد الروم، فإن كانوا أعداء تركوهم حتى يقربوا من الإسكندرية، فإن مالت الشمس للغروب أداروا المرآة في مقابلة الشمس على السفن، فتحترق وهي في البحر ويهلك كل من فيها، وكانوا يؤدون الخراج ليأمنوا بذلك من إحراق تلك المرآة لسفنهم »[3].

ويمكن توزيع هذا المقطع الوصفي على شجرة الوصف كالآتي:

مقطع وصفي لمنارة الإسكندري



من خلال هذا التوزيع يمكن الوقوف على خاصيتين بنائيتين؛ الأولى هي بلوغ شجرة الوصف الدرجة الخامسة؛ وهذا يعني مبدئيا الاستقصاء الذي يمارسه هذا المقطع في وصف المنارة والتوغل في أجزائها. أما الخاصية البنيوية الثانية التي يزودنا بها هذا التوزيع؛ فهي هذا الهيكل الوصفي من الحيثيات المكانية والزمانية (الزمن والموقع). وأيضا خلوه تقريبا من الصفات. وعلى هذا نلاحظ انطلاقا من المفاصل الثلاثة لهذا الهيكل (العناصر، الصفات، الوضع) أن مفعل «العناصر» يدخل في سلسلة من التكاثر والتوالد، أما مفصلا الوضع والصفات فإنهما يعانيان من الفقر والجفاف، حيث لا يكاد ينفجر منها إلا عنصر أو اثنان.

وهذا الوضع البنيوي يجعلنا نطرح التساؤل حول سر الارتكاز في تشغيل الوصف على تسلق أجزاء الشيء (المنارة) وبالمقبل تعطيل قنوات أسلوبية أخرى متمثلة في الملابسات التاريخية والجغرافية وكذا الخصائص المعمارية واللبوس الطبوغرافية لهذا الشيء الموصوف. هذه هي القنوات الممثلة في مفصلي (الوضع والصفات)؟ وهل أن بلوغ الوصف الدرجة الخامسة يعتبر تناقضا مع الذي قلناه بأن الوصف في الرحلة لا يرتكز على الاستقصاء بل على الانتقاء؟

بالمعالقة بين الخاصيتين البنيويتين السالفتي الذكر (الاستقصاء والفقر في الوصف) واستثمارهما أثناء التحليل، يمكن القول وعكس ما تتظاهر به الطبيعة المراوغة للوصف أن هذا المقطع الوصفي يحاول القبض على العناصر المحفزة للاشتغال العجائبي، لذلك نلاحظ أن الوصف « يكتفي بتسمية الأشياء دون تجزئتها إلى مقوماتها وسماتها »[1]، وعليه فإنه سيتم القفز من جزء إلى جزء، بدء بالمنارة الأولى المربعة، ثم المنارة المثمنة، ثم المنارة المدورة، في حركة شاقولية عجولى، تلغي عنها كل ما من شأنه أن يكبح زحفها الكاسح لبلوغ بؤرة الإثارة التي

1– د. سيزا قاسم، بناء الرواية، ص: 91

يستهدفها المقطع الوصفي؛ ممثلة في المرآة الأسطورية التي تحرق السفن وهي في البحر، فتهلك كل من فيها؛ إذن المقطع الوصفي لا يستقصي أجزاء المنارة في شموليتها من أجل الإفادة العمرانية أو الحضارية، وإنما يجعلها جسورا يعرج منها إلى مراكز الإثارة الأسطورية التي تستثمر دائما في الغريب والعجيب.

ب- الاشتغـــــال الدلالـــــي: أخطـــار التأويل

إن الاشتغال الدلالي على مستوى فضاءات الرحلة العربية الإسلامية ملـــيء بالمطبات التأويلية والوهد النقدي، لسبب بسيط هو إن إجلاء وتجميـــع الكمونـــات الدلالية واللبوس الأيديولوجي التي يحتويها الفضاء في الرحلة العربية أثناء القرون الوسطى من طرف نقاد العصر الحالي وباســتعمال المنـــاهج والأدوات النقديـــة المتاحة حاليا؛ يثير مجموعة من الإشكالات النقدية والمزالق الأيديولوجية؛ ويمكن وضع هذه الإشكالات المنهجية في محورين اثنين:

ب$_1$- التموقع الأيديولوجي للناقد:

إن قضية الممارسة النقدية انطلاقا من فروض ثقافية وأيديولوجية كان محـــل صراع ومند أمد بعيد بين أنصار التأويل من خارج النص وأنصار التأويـــل مـــن داخل النص؛ ويمثل التيار الأول أنصار النزعة السياقية الذين يرتكزون في التأويل على الفضاء الأيديولوجي والبنى الثقافية التي انبثق عنها الـــنص ويمـــتص منهـــا منظوماته الدلالية؛ لذلك فقد كان النص بالنسبة لهذا التيـــار محـــل صـــراع بـــين اختصاصات متعددة؛ كعلم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس وحتـــى الفلســـفة التـــي تترجم كلها « للعالم الثقافي خارج العمل الأدبي »[1] والتي تعتقد بشـــرعيتها فـــي الاقتطاع من النص الأدبي لحضور موضوعاتها على مستوى بنياته اللغوية. أمـــا التيار الثاني فقد نادى بعلمنة الدراسة النقدية وذلك بإقصاء كـــل هـــذه الســـياقات، والاكتفاء بالبنية اللغوية المغلقة ودراسته دراسة موضـــوعية باســـتخراج الدلالـــة الكامنة داخل أنسجته اللغوية، ويمثل هذه النزعة التيار البنيوي الـــذي « يضـــرب

1– د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص: 41

2- نفسه، ص: 37

عروقه في الشكلانية الروسية وبنيوية دائر ة براغ، وأنثربولوجية ليفي ســتروس، وتتأسس ممارستها النقدية مع رولان بارت، وتزفيتان تدروف وجيرار جينيت و رومان وياكبسون »[2].

لذلك كله فإن السؤال يبقى مطروحا على مستوى تبنـــي المنهجيـــة الفعالـــة للفحص العلمي والموضوعي لآليات اشتغال فضاء الرحلة، فهل ذلك يتم بالاســتناد إلى مرجعية فكرية والتقوقع داخل أيديولوجية ؟ (وهنا يتعلق الأمـــر بالمنظومـــة الفكرية الإسلامية)؛ بعبارة أخرى هل يجب « إعادة تقييم النص، عبر وظيفة الت حول الاجتماعي بوضعه في سياق الانبثاق »[1]، أم أنه يجـب إقصـــاء المنابـــت الحضارية والأيديولوجية التي ترعرع فيها النص، وإعادة الناقد، تبعا لـــذلك إلـــى الكتابة في الدرجة الصفر، طلبا لتحقيق الموضوعية واكتشاف القوانين العلمية التي تحكم النص وإجراء قراءة فعالة ومحايثة، بعيدا عن المزالق العقائدية والحضارية؛ خاصة وأن نص الرحلة، فضاء تاريخي ملغم بالصراعات العقائدية والتمركـــزات الحضارية.

عم يبحث الناقد أثناء تأويله لفضـــاءات الرحلـــة ؟ ايبحـــث عـــن الحقيقـــة الحضارية والثقافية لحضارة ما ؟ أهي إعادة قراءة للتاريخ السياسي والاجتمـــاعي للعالم القديم ؟ أم أنه يريد أن ينتصر لعقيدته وحضارته من خلال تحـــوير الدلالـــة وتطويعها لخدمة أغراضه الأيديولوجية ؟

هل يمكن للناقد أن يتجرد من مقولاته النفســية والذاتيـــة لجعلـــه « مشـــبعا بالتمركز الثقافي المحدد والمقنن »[2] ؟ هل يمكن أن يلغي شفراته الحضارية التي تحيله على مؤسسة ثقافية بعينها، ثم الولوج بعفوية مطلقة داخل نصوص الرحلـــة والتجوال في دروبها الدلالية الوعرة بحثا عن الحقيقة الدلالية المطلقة حتـــى لـــو كانت النتائج التأويلية تخون عقيدته وتتعارض مع نواميسه الأيديولوجية والثقافية ؟

إن أساس هذا الإشكال يكمن في أن نص الرحلة ليس نصـــا متخـــيلا، فهـــو بالفعل ينقل حقائق تاريخية وحضارية، وأنه لو لم يكن كذلك لأصبح الإشكال أقـــل

1– د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص:

2- نفسه، ص:

حدة. لأن النص المتخيل يصبح شكلا من أشكال الصراع الثقافي الذي يحسب على تيار أو مذهب فني أو فلسفي في مجابهته لتيار مضاد أو تعبيـــره وإعلانـــه عـــن قطيعة ابستمولوجية عما سبقه من ثوابت إبداعية وفنية، وربما قد يحســـب علـــى شخصية مبدعة بعينها بعيدا عن التيارات المذهبية والأيديولوجية أما نص الرحلـــة فواقعه غير ذلك فهو أكبر شكل أدبي احتضن وبعمق المشروع الشرقي الإسلامي « الذي كان ينزع إلى الكونية وإلى إدماج أكبـــر عـــدد ممكـــن مـــن الشـــعوب والحضارات »[1].

إن كون نص الرحلة نصا موضوعيا رصينا، واقترابه من التاريخ يجعله نصا إشكاليا، من حيث انه نشأ في مرحلة صراع تاريخي حاسم، رسم صورة حضارية وتقسيما أيديولوجيا وجغرافيا مازال يمارس طقوسه النزقية حتى الآن، ممثلا فـــي المركزية الغربية ممثلة في المجتمعات المسيحية والمركزية الشرقية ممثلـــة فـــي المجتمع الإسلامي، وقد لعبت الرحلة « دورا مركزيا في تســـجيل هـــذا التحـــول التاريخي والحضاري »[2] وبسبب تتبعه للتوغل الجغرافي والاحتكاك الحضـــاري بالمجتمعات الغربية الذي أفرزته الفتوحات الإسلامية في القرون الوســـطى. فـــإن أدب الرحلة كان وثيقة تاريخية هامة مكنت من « استقصاء المنابع العميقة لثنائية **شرق/غرب** »[3]

ويزاد الخوف من المزالق الأيديولوجية التي قد يجرها التمركز العقلي علـــى غرار « المركزية الغربية في قراءة آداب العالم غير الغربي »[4].

بعودة انبعاث أشكال الصراع الحضاري القديم، واستيقاظ المكبوت التاريخي والديني على مستوى النظم السياسية والثقافية الفاعلة حليا، لذلك فإن كل قراءة لن تكون محايدة فتتجهز بأدوات منهجية معقمة مـــن الأهـــواء والعقـــد الحضـــارية

1– محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، ص: 101
2- نفسه، ص: 99
3- نفسه، ص: 98
4- د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص: 120
5- نفسه، ص: 39

والتاريخية، بل « إنها تستمد مصداقيتها من القواعد التي تحكمها وليس من مطابقة تلك المعرفة لما هو حاصل أو واقع »[5].

ب2- مفــــارقة البنية التاريخية للمتلقي:

هل يصلح أيضا أن نسلط نفس المناهج والإجراءات الحديثة، على مســتوى نص نشأ في حقبة تاريخية مفارقة لتاريخيتنا، وامتص أنساقه الدلاليــة مــن بنيــة حضارية وثقافية منافية لبنانا الثقافية والأيديولوجية، علاوة على مفارقة بنية التلقي التي كان يستهدفها نص الرحلة، لبنى التلقي التي تعتمل فنيا.

هذه النقطة المركزية الثانية التي تضعنا مرة أخرى أمام جــرف هــار مــن المخاطر الدلالية والعقبات النقدية، ويصبح فضاء الرحلة رغم ما يتمتع بــه مــن سهولة أسلوبية نسبية، لمطابقة بناه اللغوية للواقع الجغرافي، يثير مشاكل عويصة، بسبب طابعه الحضاري الخاص وتموقعه التاريخي المفارق، و« هذا مــا يخلــق صعوبات إجرائية كثيرة تجعل من الصعب التثبت من صحة القراءة في الســياق التاريخي الجديد الذي تستعاد من خلاله ظروف الكتابة إبان انبثاق النص »[1].

إذن فالأمر يتعلق بالتوغل في هذه العوالم الأيديولوجية التي يعد الدين مرتكزا لها؛ لأن الدين في هذه المرحلة الحضارية كان العصب الحيوي الذي تتغذى منــه الحضارة والثقافة وحتى الإنتاج الأدبي والفكري، بل كان الداعي الأساســي لهــذا الإنتاج، إن الدين بين ظهراني العصر الوسيط قد خلق مركزية حضارية ممثلة في الحضارية العربية الإسلامية، التي انفجرت بصراع عقائدي لم يسبق لــه مثــال؛ «هذا الصراع الذي كان نشأ بين دار الإسلام وكثير من الممالك الشــمالية، وفــي مقدمتها بلاد الروم وبلاد الإفرنجة، وممالك وسط أوروبا، ثم الممالك التي نشــأت على التعاقب شمال بحر قزوين، وحول البحر الأســود، وحــوض نهــر الفولغــا

1–، د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي ص:

كالصقالبة والخزر والبلغار والباشغرد، وكثير من الأمم التي كانت تعرف طـــوال القرون الوسطى بالأمم التركية، ويقصد بها تلك القبائل التي اندفعت مـــن شـــمال ووسط آسيا صوب الغرب، وتوغلت في أوروبا، فضلا عن الجرمـــان والأقـــوام الإسكندنافية، النورمانية وغيرهم، التي كان لها وجود مهدد للأندلس وحوض البحر

المتوسط، والأطراف الشمالية من دار الإسلام والثغور الأخرى »[1]، ووفق ذلـــك الواقع الحضاري سيقوم الرحالة بشحن هذا الأفق الأيديولوجي على مستوى مخياله بواسطة حركة الانتقال بين بؤر هذا الصراع والتوتر العقائدي وسيجعله يمزج بين شفراته العقائدية الدينية وبين المنظومات العقائدية الأخرى أثناء إعادة تقييم «الآخر المختلف قيميا وعقائديا »[2]، ويمكن اعتبار نص الرحلة هو البوتقة، النهائية التـــي تختزن هذه العوالم الأيديولوجية، والتوترات الحضارية وعليه سيقوم مبدأ التلقي في أدب الرحلة العربي على التماهي بين الرحالة منتج النص والمتلقـــي المســـتهدف، وبين منتج النص وقارئ النص تمتد نفس القيم الحضارية والأنساق الثقافية، وهـــو ما يفرض على النص أيضا إشاعة نفس هذه الأنساق والقيم بعبارة أخـــرى فـــإن «القارئ الضمني»[3] يشكل على مستوى الرحلة كتلة معرفية متماسكة، وهي هشة في الوقت نفسه، إذا ما دب إليها قارئ من طبيعة ثقافية أو حضارية مغايرة. وعلى هذا الأساس فإن أي خلخلة في هذا النظام الدلالي الهش، الذي قد يثير إقحام ثقافـــة أو مركزية حضارية جديدة، سيفيضي لا محالة إلى خروق دلالية، ومنـــه تشـــويه المقاصد الدلالية للنص. بل وقد يصبح أدب الرحلة وفـــق رؤيتـــه للعـــالم القـــديم واحتضانه لصور الصراع العقائدي والديني بين الشرق والغـــرب، وثيقـــة هامـــة لإثبات مبررات العداء الصارخ بـــين الشـــرق والغـــرب. وبســـبب « لا مبـــالاة وهدوء»[4] الشرق وتراجع دوره الحضاري في مقابل ادعاء الغرب كونه حاضـــن

1– د. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 69

2- نفسه، ص: 72

3- بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، ص: 49

4- محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل، ص: 109

5- نفسه، ص: 108

6- نفسه، ص: 109

الوعي الكوني ومركز القيم الإنسانية، فإن هذا الشرق يصـــبح « مجموعـــة مـــن الحماقات لا تنفد »(5)، بل وقد يصير الأمر بسبب مجانية الموقـــع الأصـــلي فـــي التأويل، إلى « رفض الغربي ادخال الحضارة العربية في الصيرورة التي رسمها للتاريخ البشري »(6).

يجب أيضا استيعاب الشفرات الحضارية لفضاء انبثاق الرحلة، لأجـــل فـــك رموز الموروث الديني، الذي يصعب استيعابه لولا الولوج في تاريخيتـــه وتســـلق منابع نشأته العقائدية والحضارية، كقصة عاد، وقصص أهـــل الكهـــف ويـــأجوج ومأجوج وذي القرنين وحضارة الملك سليمان والتي كثيرا ما تستحضـــر لتأثيـــث الفضاء وتعطيه الثوابت التاريخية للحفريات العقائدية المتعاقبة على الأرض والتي أرساها الدين وحماها من الزيف والانقراض، وكثيرا ما ترد هذه الصور الدينيـــة، وتقحم لأجل تفسير الفضاءات النائية والمنعزلة فحين تغيب الأوصـــاف لصـــعوبة اختراق هذه الفضاءات و تصبح ملتبسة ومعتمة يتم استحضار الرمز الديني فـــي محاولة لفك طلسم هذه الجغرافيا، حيث كان مثلا يجمع الجغرافيين العرب، فيمـــا يخص الشمال، أمر واحد، هو الحديث عن بلاد، يـــأجوج ومـــأجوج »(1) ولفهـــم اشتغال هذا المخيال المصطبغ بالرموز الدينية لا بد وأن تعتمـــل فيـــك الشـــحنات السيكولوجية التي تثيرها الرموز الدينية.

قد يعتقد أنه بالإمكان تجاوز هذا الجدل المذهبي وإنهاء الخصومة بواســـطة الادعاء أنه يمكن أن نستوعب البنية التاريخية العربية الإسلامية وذلـــك بتكثيـــف القراءة في الموروث الحضاري العربـــي القـــديم ومحاولـــة اكتســـاب القناعـــات الحضارية والإيمان بالثوابت الدينية والعقائدية الإسلامية لأجل احتلال نفس مرتبة التلقي القديم. والدخول في قلب المعادلة الاتصالية لنص الرحلة دون التشويش على العملية التأويلية، إلا أنه ورغم هذا الجهد النقدي الذي يصعب تحقيقه في كثير من الأحيان، يبقى الاشكال قائما، لأن الناقد المعاصر لا يمكنه أن يكـــون فـــي موقـــع المتلقي القديم؛ حيث تبقى بنية تلقيه مصطنعة، غير قادرة على التقاط كل الذبذبات الدلالية للنص، بالإضافة إلى الأخطار التأويلية الناجمة عن بنيته النقدية الموروثـــة

1– د. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص: 73

عن العصر الحالي، حيث لا يمكن دوما عزلها وإبقاؤها ســجينة الأعمــاق، فقــد تستفيق أحيانا وتتحرك، وتقحم في عمليات القراءة بل قد تهيمن وتصــبح محــورا للتأويل.

إن حرارة اللقاء بين نص الرحلة والمتلقي القديم، لا تنحصر فقط في أصول التماهي العقائدي والحضاري بين الحمولات الأيديولوجية للنص والتركيبة الثقافية للمتلقي، بل إنها تمتد إلى منظور التقســيم الجغرافــي علــى مســتوى المخيــال الإسلامي؛ فتصور الفضاء في الفكر الإسلامي يكون غالبا تصورا عموديا، ففــي الذهنية العربية « التي تخضع في كثير من الأحيان إلى الموجهات الدينية »[1] يتم تقسيم الكون، إلى مستوى أرضي (الحياة الدنيا)، ومستوى سماوي (الحياة الآخرة).

وهذه المستويات الكونية لا تتحكم فقط في الأساس العقائدي لوجود الإنســان، من حيث أن دار الدنيا زائلة فانية، وأن العمل يكون فيها استعداد وتهيئــة العــدة والزاد لعالم الآخرة والتي تنقسم بدورها إلى دار الفــلاح (الجنــة) ودار الطــلاح (النار). وإنما ستتغلغل إلى المستوى الأرضي، وذلك بتقسيمه إلــى دار الإســلام، التي تختزن الخير المطلق والعقيدة السليمة، وبالتالي فإن لها الجنة لما ترتد عموديا إلى المستوى السماوي، أما دار الكفر (دار الحرب) فإنها تختزن الشر المســتطير وتحتضن أوكار الكفر والضلالة، وبالتالي فهي شعوب موعودة بالخســارات فــي المستوى السماوي ومآلها لا محالة النار.

لذلك فإن النشاطات البشرية من تجارة وحل وترحال، ومبادلات سياسية بــين عالمي الكفر والإيمان ستخضع بصفة مطلقة، لسلطة العــالم الســماوي، بــل إن جغرافيات العالم الأرضي ستدخل في صراعات متنــاحرة معالقــة بالضــرورات والأسس العقائدية التي تأمر بتوسيع رقعة الإســلام وتقلــيص ومحــو إن أمكــن المساحات الوثنية، لذا فقد كان المسلم « يسعى دائما إلى إدراج غير المسلمين فــي منظومته »[2]، وهذا هو الأساس الذي كان يتوارى خلف الفتوحات الإسلامية التي امتدت في رقع جغرافية لم تطلها حضارة قبل الإسلام.

1_ د. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية ، ص: 72

2- نفسه، ص: 72

لهذا فإن القارئ المتتبع لحركة الدلالة والتـــي تحيـــل دائمـــا علـــى هـــذين المستويين، سيقيم بسبب غياب القناعات الدينية نفسها تقسيما آخـــر، يقـــوده إلـــى الادعاء بوجود فضاءين متداخلين؛ فضاء أسطوري ممثل في الفضاءات اللاهوتية والميثافزيقية ومستوى تاريخي واقعي ممثل في الجغرافية التي تحتل موقعا فعليـــا في التاريخ القديم. وهذا نوع آخر من الخيانة المحتملة للمسارات الدلالية المستهدفة من قبل النص.

بالإضافة إلى هذا يمكن أن نعزز هذه المفارقة في بنى التلقـــي بـــين القـــديم والحديث باختلاف الذائقة العربية القديمة غياب حوافزها الفكرية والنفسية واللغوية على مستوى الذائقة المعاصرة، والتي كان أساسها الروح الدينية التي غزت كـــل شيء واحتلت كل المساحات، وطوعت كل التصوارت، وقد كان ينقب في تاريخية الجغرافيات البعيدة باحثا عن الحفريات الدينية التي لم يستكنه سرها بعد؛ كقصـــة أهل الكهف، وقصة يأجوج ومأجوج، وروايات المدن والحصون التي كانت تبنيها الجن لسليمان.

ويضاف إلى هذه الذائقة أيضا، المفارقات الحضارية والأخبـــار الأســـطورية التي تثير الذهول، الواردة من الجغرافيات البكر التي لم يتم اختراقها، بسبب غياب التقارب الحضاري بين الأمم والشعوب القديمة، وغياب أيضـــا أدوات التواصـــل والإعلام المتاحة حاليا، لذلك فإن الجهل بالآفاق والأصقاع الواقعة خلـــف أســـوار الدولة الإسلامية، كان حافزا أساسيا لتعزيز عمليات التلقي.

الفصل الثالث
الكمونات السيميائية لفضاءات الرحلة

I – حول مبدأ التقاطب.

II- التقاطبات الجغرافية .

1 – البر / البحر.

2 – السطح / العمق .

3 – الطبيعة / الإنسان .

III – التقاطبات الدلالية .

1 – الأنا / الآخر.

2 – الوطن / الإغتراب

1- حول مبدأ التقاطب:

ينشأ مبدأ التقاطب من العلاقات التقابلية والثنائيات الضدية التي تجمـع بـين المتناقضات وحالات التعارض بين الأشياء والموضوعات؛ حيـث تنشـأ بينهـا علاقات توتر وتنافر عالية بسبب الاختلاف والتناقض الصارخ بـين المحـددات والخصائص النوعية والموضوعية لكل طرف من هذه الثنائيات.

لقد استغلت هذه الطاقات الدلالية والمعرفية المنبثقة من منطقة الصدام بـين التقاطبات المختلفة، من طرف كثير من النقاد، وتم استرجاع الطاقـات المعرفيـة الواقعة بين الصدع الناشئ من التنافر الثنائي، واستثمارها في تحليـل النصـوص الأدبية وقراءتها قراءة فعالة، خاصة بعد الانتباه إلى الحضـور المتكـاثر لهـذه الثنائيات على مستوى النصوص الشعرية والنثرية.

وتعتبر شعرية الفضاء "لبشلار" من أولى الدراسات التـي نشـطت حركـة التقاطب واستثمرته استثمارا دلاليا فعالا لصالح قراءة خصبة، في دراسته لحالات الارتباط الوجداني بالمكان، ومحاولته لتمثـل العلاقـات النفسـية والاجتماعيـة المتضمنة داخله. وعليه فقد قام بدراسة " جدلية الداخل والخارج المتضـمنة فـي المكان وعارض بين القبو والعلية وبين البيت واللابيت "[1].

وينطلق أيضا "يوري لوتمان" –الذي يعد من أهم الباحثين الذين عمقوا البحث في مبدأ التقاطبات المكانية- من التنظيم الإقليدي والعلاقات المكانية الفزيائية التي تنتظم عادة في شكل تقابلات؛ كالأسفل/الأعلى، القريب/البعيد، المحدود/اللامحدود، المنقطع/المتصل...إلخ، وهذه الشبكة من التعارضات المكانية تحيل على الفضـاء الأيديولوجي والثقافي المنسحب على المكان؛ والذي ينتظم هو أيضا في سلسلة من التعارضات بين " النماذج الثقافية والدينية والسياسية والأخلاقية "[2].

في الحقيقة لقد تكاثرت الأبحاث النقدية التي تبنت مبدأ التقاطب؛ على غرار دراسة "جورج ماتووي" في كتابه "الفضاء الإنساني"؛ حيث " وضع لائحـة مـن

---

1 - حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص: 34

2- نفسه، ص: 34

الأزواج الدياليكتية "[1] للتقابلات المكانية. وعلى نحو مشابه سار "جان فيسجربر" في كتابه "الفضاء الروائي"[2]. وهذه الأعمال كلها ترتكز على الآليات المعقدة التي تربط بين التوزيع المزدوج الذي يفرضه الفضاء الإقليدي والإحـــالات واللبـــوس الأيديولوجية والنفسية التي يفجرها؛ من خلال التوتر العالي بين الثنائيات الضـــدية المتناثرة على جسد النص.

وقد استخدمت أيضا هذه التقنية الدلالية في النقد العربي الجديد، خاصة لـــدى المنظر الرائد "كمال أبو ديب" في كتابه "في الشعرية"؛ والذي حاول من خلاله أن يضع نظرية عامة تعرف الشعرية وتحدد آليات الانبثاق الشعري؛ وذلك باستنطاق وفحص المستويات النصـــية والميثانصـــية، " كالتموجـــات التركيبيـــة والدلاليـــة والإيقاعية والوزنية وتلك النابعة مـــن الصـــور الشـــعرية واللهجـــة والموقـــف الفكري"[3]. وهذه الطاقات الشعرية مردها في الأصل إلى قانون أساســـي تحـــدده "الفجوة، أو مسافة توتر حادة تنشأ بين محورين للتصور "[4].

ولعل هذه الجهود التنظيرية، التي تستند إلى مبدأ التقاطـــب، ســـواء علـــى مستوى استثمار دلالة النص، أو بتوسيع نطاق الإسقاط، لأجل اســـتيعاب شـــامل وعميق لآليات التوليد الشعري وقوانين الخطاب، يطرح تساؤلا ينصرف عن هـــذا الطرح الإجرائي إلى مجال أوسع، يمس الوجود البشري والكوني برمته.

هل إن مبدأ التقاطب هو مجرد تنظيم إجرائي وخطـــة اســـتراتيجية لإعـــادة استغلال وتطويق دلالة النص، من خلال رصفه وفق مجموعة من التقابلات التي تفرضها الاعتبارات البنيوية والدلالية للنص ؟ أم أن هذا المبدأ قانون كوني تنتظم وفقه كل موضوعات العالم، ليس على مستوى العوالم الدلالية والأيديولوجية الماثلة داخل الأنسجة اللغوية للنصوص، وإنما أيضا تحكم كل حركات الـــوعي والإدراك في العالم الحسي الفعلي ؟

1- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص: 35
2- Weigerber (Jean): L'espace romanseque, ed, L'age de l'homme, 1971, P:
3- كمال أبو ديب، في الشعرية، ص: 25
4- نفسه، ص: 25

ومن ثمة فإن الإجابة على أسئلة من هذا النوع سوف تتيح فهما أعمق وأشمل لمبدأ اشتغال التقاطبات، والوقوف على الطاقات التأويلية التي تمنجها حالات التوتر والتناقض والاختلاف الممتدة بين صدعي هذا الصراع الديالكتيكي للتقاطب.

إن تأملا عميقا في اللغة البشـــرية نفســـها باعتبارهـــا الحامـــل الأساســـي لأيديولوجيات البيئة البشرية، وموضوعات الإدراك والوعي. يجعلنـــا نـــدرك أن علامات هذا الخزان المعرفي، تنتظم وفق ثنائيات ضدية تكاد تكون لا متناهيـــة؛ بين الخير والشر، الأنا والآخر، العدل والظلم، والحب والكره... " ولما كان البشر يودعون في اللغة نظرتهم للعالم "[1] فإن هذه الأنساق المقدمة داخل المعجم اللغوي تنعكس مباشرة على موضوعات العالم الخارجي الذي ينشطر بدوره وفـــق هـــذا الاشتغال المزدوج؛ لذلك فإن هذا التشقيق اللغوي الثنائي اللانهـــائي تـــتحكم فيـــه المعطيات الوجودية والأيديولوجية للحضارة الإنسانية في أعمق تموجاتها، بهـــذا فاللغة لا تملك أصول هذا التشظي في ذاتها وإنما هي حالة " تمثيل سيكولوجي"[2] لموضوعات الوعي الممتدة خارج الذات المدركة والمتكلمة. ويصبح دور اللغـــة حيث ذاك يقتصر على تتبع مسارات التوزيع الـــدياليكتيكي لهـــذه الموضـــوعات وتزويده بمسميات اشتغاله اللامتناهي.

فالمجتمع البشري داخل في سلسلة معقدة من المفارقات والصدمات، والتاريخ البشري هو في الحقيقة تاريخ التقاطبات والصدمات بين البنى الثقافية والهويـــات الحضارية والأيديولوجية؛ حيث لا تكاد تخلو حقبة زمنية مـــن حضـــور صـــدام حضاري –بالمفهوم الحديث- بين الشرق والغرب، بين الكفر والإيمـــان، أو بـــين نظام سياسي وآخر حتى داخل الوحدة السياسية ذاتها، أو في أبسط الحـــالات بـــين الخير والشر.

وعلى هذا الأساس الإبستمولوجي المتضمن لعلاقات الهدم والبناء، التعارض والتماهي، سار المجتمع البشري في جميع مراحل وجوده وصيرورته وسيرورته

1- جماعة من الباحثين، معرفة الآخر، ص: 107

2- Barthes (Roland). L'aventure sémiologique, ed , Seuil, Paris, 1985, P: 36

عبر التاريخ؛ " بحيث لا نعود نرى في هذا الإنسان وفي تاريخه ســوى محصــلة لصراع البنى وحده "[1]، بتعبير المادية الماركسية.

وتعج حتى أبسط الممارسات اليومية بهذا التشظي الثنائي للكون، كالحــالات النفسية؛ من فرح وحزن، خوف وأمن، ضعف وقوة، تفاءل وتشاؤم، أو الحــالات الاجتماعية؛ كالفقر والغنى، الحميمية والعدوانية، الاستقامة والانحراف، الــزواج والطلاق، أو الحالات الثقافية؛ كالعلم والجهــل، الممارســات الثقافيــة الماديــة، والروحية، الإيمان والإلحاد...الخ، أو قوانين وجودية عامة؛ كالموت والحيــاة... وهو ما يعمق الشعور بأن التنظيم الثنائي لهذه الموضــوعات يجعــل مــن مبــدأ التقاطب قانونا طبيعيا، يحظى بكل المبررات التجريبية لوجوده. وهــذا التشــقيق الذي يخيم على العالم والوجود وحتى الماوراء، هو الذي جعل الإنســان يضــبط نسق وعيه بهذا العالم، ويعدل نشاط إدراكه لهذه المركبات، وفق مبدأ عقلي مماثل يستند إلى الطرح الإشكالي والجدلي بين هذه القضايا المعرفية المتعارضة خــارج وعيه وداخله. وهذا التطور توجته خاصة الأبحاث الفلسفية الهيجلية التي تســعى إلى إحكام القبضة المنهجية على موضوعات الوعي. وذلك بالاستناد إلى المــنهج الديالكتيكي، الذي يقيم مرافعة بين القضية ونقيضها. وعلى نسق الوعي نفسه تقوم نظرية "كارل ماركس" على " مفهوم الطبقية الذي يسير حركة التاريخ الدياليكتيــة الجدلية "[2].

وهذا القانون لا يشتغل فقط على مستوى التصور، والموضوعات الفكريــة، ولكنه يمتد حتى الموضوعات الفيزيقية والظواهر الطبيعية والكونية، والنشــاطات البيولوجية والفيزيائية.

فهذا "سوسير" يفتتح دراسته الثورية للغة " باستعراضها وفق تشكل ثنــائي (Dichotomique) "[3]، حيث يستند النشاط البنيوي الداخلي للغة إلى مجموعــة من التقابلات التي تتعاطى فيما بينها؛ كثنائيات اللغة والكلام، الــدال والمــدلول،

1- جماعة من الباحثين،معرفة الآخر، ص: 23

2- د-ميجان الرويلي، ود- سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ص: 217

3- Barthes (Roland). L'aventure sémiologique, OP cit, P: 20

محوري الاختيار والتأليف، التعاقبي والتزامني " فالظاهرة اللغوية لها دائما جانبان متصلان، كل منهما يستقي أهميته من الآخر "[1].

تأتي بحوث "فرويد" هي الأخرى لتتوج هذا الانفلاق الثنائي، تتمحور دراسته في التحليل النفسي وتحديد المكانيزمات المختلفة في الاشتغال النفسي على مفـــاهيم متعارضة بين الأنا والأنا الأعلى، أو بين مفاهيم الشعور واللاشعور.

أما الاشتغال البيولوجي فإنه بدوره ينخرط في مبدأ الاختلاف الجنسي بـــين الذكر والأنثى. وهذا الاختلاف الخصب، يعد أساس الحيـــاة البشـــرية والطبيعيـــة برمتها، وقانونا عاما للبقاء والديمومة.

ولعل هذا التواتر المذهل للتشقيق الثنائي لموضوعات العالم الفيزيقي تؤكـــده الآية الكريمة الواردة في سورة يـــس ﴿**سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون** ﴾[2]. وهذا الإقرار الإلهي الذي يحدد ماهية تنظيم الكون وفق نظام زوجي، يأتي ليتوج الفكرة التي انطلقنا منها، والتي تثبـــت أن انتباه نقاد الأدب لهذا الحضور المزدوج لأشكال الـــوعي والحـــالات النفســـية واللغوية، داخل النصوص مرده إلى قانون أصلي يمتد خارج النص، فـــي البيئـــة البشرية والكونية.

بعد إثبات كونية هذا الاشتغال الثنائي، يحين الدور الآن لنطرح السؤال عـــن درجات فعالية هذا التشقيق الثنائي لحالات الوعي والموضـــوعات الأيديولوجيـــة والكونية؛ سواء المطروحة داخل النص أو خارجه، وما مدى قدرة الناقـــد علـــى التوغل داخل منطقة التوتر العالي الممتدة بين أطراف التقاطبـــات الأيديولوجيـــة والمعرفية لأجل تجميع حالات الوعي التي تتيح الفهم الفعال والشـــامل، للوجـــود الإنساني والاشتغال الموضوعي للعوالم المطروحة داخل النصـــوص وخارجهـــا، ودراسة مسارات التحول بين الداخل والخارج.

إن القيمة الفعلية لمبدأ التقاطب تكمن في الأساس التوليدي الذي يحكم طرفي الثنائيات النصية، ونشوئه أصلا من لعبة الاختلاف والمفارقة، التي تتـــيح مجـــالا

1- Saussure (ferdinand), Cours de Linguistique générale, ed, ENAG, ALGER 1994, P: 21

2- السورة يس (36)، الآية (36)

أوسع لاستدعاء الموضوعات ودقة أكبر في تسمية العناصر ومكونـــات طرفـــي النقيض المطروح على مستوى التقاطب. إن هذا الحضـــور المتعـــدد والمغـــاير والمتناقض في أحيان كثيرة يجعل الـــنص " يتفـــاوض مـــع مختلـــف عناصـــر المغايرة "[1].

إذن؛ فإن تجميع عناصر المغايرة من شأنه أن يوسع نطاق التوليـــد الـــدلالي على مستوى النص ويتيح انسحابا أكبر على مستوى موضوعات التفكير، ويزيـــد من سهولة التوغل في التيار الساخن للحركة الدياليكتيكية التـــي تنشـــطها أنمـــاط الحضور البشري وأشكال العيش والتفكير، فبغياب حركة تقاطبية مزدوجة علـــى مستوى الواقع البشري " يصبح العقل غير قادر تماما على التطابق مع الواقـــع أو استيعابه بشكل أحادي "[2].

وإذا كان مبدأ التقاطب ينظم حركـــة العقـــل فـــي اســـتيعاب الموجـــودات وموضوعات التفكير، وينشط حركة التشظي الدلالي ويرفع من نســـب الانفتـــاح المعرفي على مكنونات هذه الموضوعات، فإن ما يزيد من خصوبة وغزارة الدفق الدلالي المنبثق من هوة الصدام بين طرفي التقاطب، يستمد أيضا قوته من قدرتـــه على استقطاب الرموز والدلالات، والمركبات المعرفية التي تضج بهـــا المرحلـــة التاريخية، حيث أن هذا التفكير الثنائي يفترض أيضا " الكشف عن مكونات البنيـــة الثقافية واللحظة المعرفية والتاريخية التي يتم فيها "[3].

بعبارة أخرى، يمكن القول أن للتقاطب صورتين، أو حضـــورين؛ حضـــور عالمي، وحضور محلي متعين؛ أما الأول فيمثل الخصائص النوعية والموضوعية التي تعرف التقاطب تعريفا معجميا، تتعارف عليه جميع الهويات الثقافيـــة علـــي المستوى العالمي؛ كثنائية الحياة/الموت. أم الحالة الثانية فإنها متعينة داخل ثقافـــة بعينها؛ حيث تتشكل أثناء تحيينها " عبر القيم والمتغيرات الاجتماعية والثقافية"[4].

1- محمد نورالدين أفايه، المتخيل والتواصل، ص: 46

2 - نفسه، ص: 45

3- نفسه، ص: 46

4- د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص: 106

وعلى هذا الأساس المعرفي سوف يسير بحثنا أثناء دراسة ثنائيات التقاطـــب التي تفرضها البيئة الثقافية والتموجات المعرفية الماثلـــة علـــى مســـتوى رحلـــة الغرناطي، إذ سينطلق العمل من رصد الشحنات المتولدة بين طرفي التقاطب ؟ ثم الانفتاح على مستوى اللحظة الثقافية والحضارية التي أنجزت هذا الازدواج.

ولما كان تعيين هذه الثنائيات لا يتم بطريقة تعسفية بل يتم بطريقة حواريـــة مع موضوعات النص، وأسس تشكله البنوي، فإننا أقمنا نوعين مـــن التقاطبـــات؛ الأول تفرضه الطبيعة الجغرافية المهيمنة على نص الرحلة، باعتباره يرتكز على الرحلة في الجغرافيا، وبالتالي فإن هذا الالتصاق بالمكان أعطانا المسوغ لإنشـــاء قائمة من التقاطبات حددناها بهذا الحضور، ووسمناها بـــ: « التقطبات المكانية ». كما أن المغامرة الحضارية والنشاط المعرفي الكثيف الذي صاحب الحركة علـــى مستوى الجغرافيا، وأنتج أيضا قائمة موازية من التقاطبات تقـــع علـــى مســـتوى الفضاء المعرفي الذي يختزنه النص داخل أنساقه الدلالية، ما جعلنا نقـــيم قائمـــة أخرى وسمناها "التقاطبات الدلالية".

II - التقاطبات الجغرافية :

1 – البر و البحر :

بالموازاة مع الانسحاب الجغرافي على مستوى الأصقاع البرية للعالم القديم ، نشّطت الرحلة العربية حركة توغل كثيفة على مستوى الملاحة البحرية ، حيث تمرس العرب و منذ القدم على فنون الملاحة و اتسع مضمار هذه المعرفة خاصة مع اتساع معارفهم الجغرافية و انفتاحهم على حضارات أخرى زمن الفتوحات ، الأمر الذي فرض طرقا بحرية جديدة بحيث أصبح البحر يطوق الامتداد الذي بلغته الحضارة الإسلامية ، و أصبحت تخومها مبعثرة على ضفاف البحور و المحيطات ، " و بذلك فقد قضت هذه الظروف الجغرافية بأن تتوزع الملاحة البحرية في مملكة الإسلام في بحرين منفصلين تماما هما : البحر الأبيض المتوسط ، و المحيط الهندي "[1]

و لهذه الأسباب فإن العرب الخارجين من الصحراء و خاصة منهم "سكان سواحل شبه الجزيرة العربية ملاحون مهرة منذ القدم "[2].

و بسبب التفاعل التجاري و الحضاري و امتداد الرقعة الجغرافية الإسلامية ، فقد أصبح البحر إلى جانب البر يضم خريطة معقدة من الطرق التجارية ، و مجالا خصبا للكشف و المغامرة ، و قد ازدهرت خاصة " المدرسة البحرية الجنوبية التي تتضمن المحيط الهندي و السواحل الشرقية لإفريقيا و منطقة الخليج " [3] ، بالإضافة إلى هذه الطرق الكلاسيكية التي تخللتها حركة دائبة منذ العصور القديمة ، فرض التوغل الإسلامي ملامسة الحضارة العربية لأصقاع نائية خاصة في حوض البحر المتوسط . " الذي كان بحرا عربيا ، و كان لابد لمن يريد أن يقضي لنفسه فيه أمرا أن يخطب ود العرب " [4]. و نزيد على هذه المجالات البحرية التي بلغها التوسع الإسلامي ، الانفتاح على بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) الذي يعد الجدار البحري الأخير الذي بلغته هذه الملاحة من ناحية الغرب .

1 - آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية ، ج2 ،تر ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط3 ، 2003 ، ص 312 .
2 - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 223 .
3 - نفسه ، ص 223 .
4 - آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية ، ص 317 .

رغم الموجهات السياسية و الحضارية التي جعلت الدولة العربية الإسلامية في القرون الوسطى " تنجذب إلى مغناطيسية البحر كما لو كانت بقدرية ميكانيكية قاهرة و اشتداد الصراع بين البر و البحر كما و كيفا "[1].

فإن بحثنا هذا لن ينطوي على البحث عن الأبعاد الجيوسياسية التي تحكم هذا التوسع الحضاري على مستوى المجال الحيوي البري او البحري أو رسم لخريطة مسالكه و ممالكه " و ما أحدثه من تقلبات عنيفة في النتاجات الحضارية " [1] . بل إن بحثنا الدياليكتكي ، سوف يتولى مهمة إضاءة المناطق القاتمة في الصلات الوجودية و النفسية التي تربط الرحالة العرب القدامى (الغرناطي نموذجا) و المجالات البرية و البحرية الأساسية لكل عملية عيش و وجود ، و دراسة حالات الحل و الرحال ، الطمأنينة و الخوف ، العدوانية و الحميمية ، هذه الثنائيات التي تحدد أنماط التعاطي و التعايش مع هذه القواقع الكونية التي لا يمكن أن ينفصل عنها الإنسان . إن الهدف الأساسي لهذا المبحث هو محاولة ملامسة نبض المخيال العربي المتولد عن معايشة التجربة البرية و البحرية أثناء إنجاز الرحلة .

و لأجل استيعاب مضامين العلاقة الدياليكتكية بين تجربة البر و تجربة البحر نطرح الإشكال التالي : هل يتعاطى الرحالة العربي القديم مع البر و البحر بنفس الاستراتيجيات النفسية و المعرفية ؟ هل يتولد في مخياله أثناء ذلك نفس التصورات المعرفية و التخيلية ؟ هل للبحر نمط للتفكير و العيش يخالف ذلك الذي يمارسه أثناء تعامله مع البحر ؟ . ثم هل أن تجربة البر منفصلة عن تجربة البحر لوجودهما منفصلين فعلا على مستوى البنية الإيكولوجية ؟

في الحقيقة إن نظرة خاطئة على مستوى التقسيم الموضوعي للرحلة يجعلنا نعتقد للوهلة الأولى بوجود فصل على مستوى موضوعات البر و البحر فكل يشتغل نصيا على حدة ، غير أن المتمعن في مضامين التجربتين سيلاحظ نسبية هذا الطرح ، بسبب التداخل الرهيب بين تجربة البر و البحر ، و الامتدادات الموضوعية الكثيفة بينهما ، و هو ما يعيد الطرح إلى النقطة الصفر .

---

[1]- آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية ، ص 197.

لذلك نقول إن اشكال اللبوس النفسية و الوجودية ، و كذا عمليات التخيل و الأسطرة المنبثقة من البر و البحر تتحكم فيها أصلا لعبة الحوار بين معطيات التجربتين ، و قد يبلغ الأمر إلى حتمية حضور الآخر لاشتغال الأول :

" هذه المنارة كانت في وسط الإسكندرية و أنها تعد من بنيان العالم العجيب ، بناها بعض البطالمة من ملوك اليونان بعد الإسكندر ، لما كان بينهم و بين الروم من الحروب في البر و البحر ، فجعلوا هذه المنارة مرقبا و جعلوا في أعلاها مرآه من الأحجار المشقة يشاهد فيها مواكب البحر ، إذا أقبلت من رومية على مسافة تعجز الأبصار عن إدراكها "[1]

و على هذا الأساس الجدلي المتولد بين طرفي ثنائية البر و البحر و الصراع الدائر في هذه الهوة ، يلاحظ تدخل الأسطرة و التخييل المتولد انطلاقا من فضاء البر لأجل معالجة و ردم الهوة التي خلفها حضور البحر ، و امتلاك الوسائل الدفاعية لمجابهة العدو ، و بالتالي فإن البحر كامتداد أساسي للبر أصبح من الوسائل الدفاعية بالضرورة .

إن تعايش المجال الحيوي البحري و البري ، و تناوب الحضور بينهما ، يعد طاقة تخييلية حاسمة في توليد المخيال العربي القديم و ما يتخلله من حالات أسطورية و خرافية ، فبسبب الطابع المفارق للمجالين فإن الهوة الممتدة بين اليابسة باعتبارها أساس الوجود البشري المتميز بالثبات و الصلابة و امتلاك معطياته المعرفية ، و البحر الذي يتميز على خلاف اليابسة بالحضور البشري المؤقت و غياب معطيات الثبات ، و تصاعد الأحاسيس القاتمة و المشاعر العدوانية التي يمارسها على زواره المؤقتين من الرحالة ، التجار ، و المغامرين .

هذه الهوة ستنشط فضاءًا أسطوريا واسعا ، و تعمق عمليات التخييل و الأسطرة بسبب غياب معرفة موضوعية دقيقة و صعوبة المعاينة الفاحصة لمعطيات فضاء البحر الذي يمتنع عن إفشاء كامل أسراره و عدوانيته الدائمة التي يمارسها على المستكشفين .

هناك أيضا مفصل موضوعي يربط فضاءات البر و البحر ، و يتعلق الأمر بالضباب الأسطوري الذي يلف الجزر المتباعدة المنفصلة عن اليابسة الأم ، و التي يطوقها البحر بعيدا في الأعماق ، و التي أصبحت بفعل امتلاكها من طرف البحر و امتدادها في عتمة فضاءات بكر غاية في الإثارة و الدهشة ، و اكتسبت هي الأخرى بفعل طابعها المفارق لليابسة الأم لباس الأسطورة و الخيال :

" و قد كان بعضهم طبخ في الجزيرة قدرا و حركوها ببعض عيدان الحطب الذي طبخوا به و كان فيهم مشايخ ، فلما صبحوا رأوا المشايخ قد اسودت لحاهم ، و لم يشيبوا بعد ذلك اليوم ، من أكل من ذلك الطعام ، فكانوا يقولون أن ذلك العود الذي حركوا به القدر من شجرة الشباب "[1].

و بهذا فإن الطابع المفارق لليابسة و البحر ، لم يؤد إلى عزل التجربة المعيشة على مستوى اليابسة عن تلك التي نعايشها أثناء مخالطة البحر ، بل إن البحر أصبح ممتلكا للبر و سلبه حقه في الانتماء إلى أصله الإيكولوجي ، فأصبحت الجزيرة رهينة البحر و أصبح عالمها الموضوعي و خصائصها النوعية و المعرفية خاضعة بالضرورة إلى سلطة البحر الذي حولها إلى مساحة ضبابية منعزلة ، تمارس عليها كل طقوس الأسطرة و التخييل .و على هذا الأساس فإن المفارقة بين البر و البحر لا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال ، منطقة عازلة لا تسمح بنفادية التعاطي الموضوعي و المعرفي بين الفضاءين ، بل العكس هو الصحيح ، حيث تتحول المفارقة إلى عملية توليدية نشطة ، أساسية في تحقيق المحددات الموضوعية و المعرفية و تحديد انماط السلوك و التفكير و العيش للرحالة القائم فيها .

إذا كانت المكونات الأسطورية و المنبثقة العوالم الضبابية للجزر المتناثرة في قلب البحار و المحيطات ، تعد الإبنة الشرعية لتلاقح مضامين التجربة البرية و البحرية للرحالة ، فإن أطراف القطبية "؛ بر/ بحر التي تعرفها هذه المفارقة . لا تقف عند هذا التعريف المعجمي الذي تشترك فيه أغلب الحضارات التي مارست الملاحة البحرية ، و الذي يمكن أن نستدل عليه خاصة بالحضور المذهل للأساطير الواقعة على مستوى الجزر المنسية أو البعيدة الواقعة في الأعماق الأسطورية للبحار و المحيطات ؛ على غرار جزيرة الرخ "[1]، أو حتى المستخدمة على مستوى النصوص المتخيلة كجزيرة روبنسون كروزوي للروائي الانجليزي دانيال دي فوي و التي يقابلها على مستوى المخيال العربي ؛ جزيرة بن يقظان لابن طفيل ، و كذلك ما انشق عنها من طاقات تخييلية التي فاضت و تدفقت " فملأت القصص الشعبية من أمثال حكايات السندباد البحري في ألف ليلة و ليلة "[2] و التي تجسد فضاءًا بكرا للجزر و البحار " يختلط فيها الغريب الرائع

---

[1] - إسماعيل العربي ، تاريخ الرحلة و الاستكشاف في البر و البحر ، ص 19 .
[2] - د. حسين نصار ، أدب الرحلة ، ص 81 .

بالواقع ، و تتحد فيها الخرافة بالتاريخ "[1] . بل إن هذه العلاقة الأصلية في كل رحلة جغرافية ستنغلق بدورها إلى تراتبية من العلاقات النفسية و الإيديولجية ؛ وفق التفاعل الحاصل بين الشروط النفسية و المعرفية للرحالة و الظروف الحضارية لزمن الرحلة .

فأي المجالين (البر أم البحر) سيستأثر بقوة التجربة النفسية و المعرفية المعيشة أثناء اختراق الآفاق ؟ و ما هي الاختلافات الموضوعية بين التجربتين ؟

إن العلاقات الحلولية النفسية المعيشة على مستوى الفضاءين تختلف و لا تتوفر بالضرورة على نفس موضوعات الوعي و الإدراك ، و التعاطي الوجداني ، فالبر بسبب خصائصة الحضارية ، و الأيكولوجية ، سيجعل الرحالة يتعاطى مع الحضور البشري ، الذي يفرض علاقات حلولية كالعدوانية و الحميمية ، الكره و المحبة ، التماهي أو المفارقة ، بالإضافة إلى مجابهة أثناء التوغل لعدوانية الطبيعة و ظروفها القاسية ، اما بالنسبة لفضاءات البحار فإن التعامل يكون مباشرة مع الطبيعة الصماء ، حيث يخوض مواجهة من أجل تحقيق العبور و إنجاز الغايات الاقتصادية أو التجارية و ذلك بسبب الطابع المتقلب لفضاءات البحار التي لا تستقر ظروفها على حال ، و هو ما يجعل من التجربة المعيشة على مستواه تجربة مؤقتة و آنية ، كما أن التعاطي معه تتصدى له دائما عدائية مطلقة يتخللها الشعور الدائم و المتنامي بالحيطة و الحذر و عدم الثقة " و هو ما جعل العربي الذي ألف ثبات الصحراء و تحولها البطيء يأخذ بالثبات الدائم و يتمسك به ، بينما يقذف بالمؤقت أو الزائل و يرفضه " [2] .

إن الذي يميز التجربة الأولى عن الثانية (البرية عن البحرية) هو اختلاف حدة التجربة على مستوى البحر عنها في البر رغم انبثاقهما من نفس المعطيات النفسية و التجارب الشعورية أثناء التعامل مع الفضاءين ؛ إن البر و بسبب امتلاك و تطويق موضوعاته بالدراسة و المعاينة ؛ لاتصافه بطابع التماسك و الثبات ، و الذي يمنح فرصا أكبر للتعايش و الاستمرارية ، و يتيح مرونة أكبر لاستكشافه ، سيصبح مساحة أقل خطورة و عدائية ، و لذلك فإن تجربة الاحتمال و الجلد و إظهار القوة ستصبح الاستراتيجية الوجودية الأساسية في التعايش معه على خلاف البحر الذي يقف دائما موقفا عدائيا صارما بسبب طابعه اللامستقر ، و العاصف والمضطرب المزاج ، إنه مساحة

---

[1] - د . منصور قيسومة ، الرواية العربية. الإشكال و التشكل ، ص 15.
[2] - د . حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 239 .

أيديولوجية معادية " كانت المراكب إذا مرت بها لا تزال في هلع حتى تتجاوزها "[1] و هو ما من شانه إضعاف الشروط الملائمة لامتلاك الرحالة لمغاليقه المعرفية و الموضوعية ، بسبب عجز الإنسان عن التأقلم معه لغياب الوسائل التقنية و القدرات الجسدية و البيولوجية ، و بالتالي فإن التعايش معه كثيرا ما يكون قاتلا و مميتا ، و يتصاعد الإحساس في نفسية الرحالة أنه يتعامل مع الموت مباشرة ، لذلك " فإن الثقة في البحر قليلة و الخوف منه عظيم " [2]

لا تستأثر ثنائية التعايش و الموت وحدها بالهيمنة على تجربة العلاقة المعيشة بين الرحالة من جهة و البر أو البحر من جهة مقابلة ، بل تصاحبها حالات شعورية أخرى ، كثنائية الحميمية و العدوانية ، التي تنغلق هي الأخرى بسبب الطابع المفارق كثنائية البر و البحر .

فهل البحر وحده يمارس العدائية في مقابل البر الذي يتظاهر دائما بمسالمته و توفيره لأسباب الدعة و الأمان للرحالة ؟

يصرح الرحالة أثناء استنباطه لعلاقاته السيكولوجية مع اليابسة في كثير من تجاربه المعيشة على البر أن هذا الأخير كثيرا ما يورطنا في حالات نفسية قاسية ؛ سواء على مستوى التعاطي مع المركبات و الموجودات الحضارية و البشرية لليابسة أو بسبب الصدام مع قساوة الطبيعة و عنفها المميت .

" و حول ذلك التل الذي عليه الذهب ، ماء راكد كدر لا مادة له إلا من المطر و الثلج تظهر أرضه غثاء ، لا يقدر واحد أن يعبره و إن دخل أحد اختلط و غاص و لم يمكن ل أن يخرج منه أبدا ..."[3].

لذلك فإن التجارب البرية المعيشة أثناء القيام بالرحلة لا تمثل دائما تجربة الألفة و المتعة و التعايش السلمي مع فضاءات اليابسة ، فقد تتحول هذه التجارب – كما هو الشان بالنسبة للرحلة البحرية – إلى تجربة مصيرية مميتة ، و يبقى أن التجارب البرية على اختلاف تجربة البحر ، تعطي هامشا أكبر للأمان و المناورة و التفادي منه في الفضاءات

---

[1] -آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية ، ص 231 .
[2] - د . حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 240 .
[3] - التحفة ، ص 101

البحرية ، التي يكون الاستسلام فيها مطلقا ، علاة على الشعور الدائم بالخوف و الرهبة من المزاج المتقلب للبحر :

" و لقد كنت في مجمع البحرين في سفينة فخرجت سمكة من البحر مثل الجبل العظيم ، فصاحت صيحة لم أسمع قط أوحش منها ، و لا أهول و لا أقوى منها ، فكاد أن ينخلع قلبي ، و سقطت على وجهي أن غيري ، و ألقت نفسها في البحر ، و اضطرب البحر علينا و عظمت أمواجه و خفنا الغرق حتى نجانا الله عز وجل "[1] .

و قد يتحول البر و البحر على النقيض من هذه التجربة العدائية إلى تجربة حميمة ، خاصة فيما يتصل بالعلاقات البرغماتية التي يمارسها هذان المجالان الحيويان بالنسبة للحياة البشرية ، و يتعلق الأمر خاصة بتوفير الشروط الضرورية للحياة ، لهذا فإن البحر سيضمن بالإضافة إلى كونه مساحة للتنقل و الإبحار و التواصل مع الشعوب و الجغرافيات ، مصدرا أساسيا للرزق و بأساليب توحي كما لو أنه هناك تواطؤ بين البحر و مخلوقاته لعرض الرزق على بني البشر كما تقول بذلك رحلة الغرناطي :

" و تخرج في ذلك الجبل ، سمكة عظيمة يقال لها سمكة العنبر لأنها تأكل العنبر ، و ذلك لأن العنبر يخرج من بحر الظلمات من عيون في جبال البحر كما يخرج القير ، فتأكله تلك السمكة و من كان مثلها من السمك ، فإذا أراد الله تعالى أن يخرج ذلك العنبر من جوفها رزقا لمن شاء من عباده سلط الله عليها سمكة من سمك البحر أكبر منها تطردها من البحر الأسود حتى تخرج إلى بحر الروم ، إلى جانب من جوانب خليج من خلج البحر ، فتلقي نفسها في موضع قليل الماء ، فلا يمكنها الحركة فيدخل الناس إليها بالسفن ، فيشقون جوفها و يأخذون ذلك العنبر منه "[2] .

و على نحو مشابه يسير البر في توفير شروطه الحميمية التي تضمن شروط الحياة و البقاء لبني البشر ، حيث و أنه رغم عقوقه في أحيان كثيرة و تطاوله على استقرار الإنسان و هناءته ، فإنه يبقى الموطن الأصلي له و الضامن لاستمرار ظروفه و معيشته ، و قد تصل درجة الانسجام و التناغم بين التجارب البرية و الرحالة إلى درجة امتلاك المكان بأشيائه الثمينة التي تحقق متعة التجربة و لذة العيش ، كما هو وارد في قصة عبد الله بن قلابة الذي اصطفاه المولى عزّ و جل بمشاهدة جنة عدن و لوجها ، و هي قصة

---

[1] - التحفة ، ص 107 .
[2] - التحفة ، ص 108 .

مشهورة في التراث الإسلامي ، أعاد الغرناطي بثها على مستوى رحلته (أنظر الصفحات 47 ، 48 ، 49 ،50 ، 51) .

تبقي في الأخير مفارقة أساسية تلف طرفي الصدام بين ثنائية البر و البحر ، و هي تلك المتمثلة في القدرة المعرفية الهائلة على تسمية الأشياء و دقة وصف الموضوعات على مستوى الرحلة البرية بالمقارنة مع الرحلة البحرية ، التي تتعقد و تصعب فيها مأمورية تحقيق الكشف العلمي و المعرفي لعناصر موجوداته و موضوعاته ، و لعل الأمر يعود في ذلك إلى الممانعة العلمية التي يمارسها فضاء البحار بسبب عوائقه الطبيعية العتيدة التي تمنع المخالطة الدائبة لأحيائه و عناصره الطبيعية ، ممانعة نلمسها خاصة على مستوى عمقه الاستراتيجي ؛ سواء على المستوى الأفقي ؛ أي توغله في أصقاع بعيدة يصعب بلوغها و اختراقها كبحر الظلمات (المحيط الأطلسي) الذي امتنع عن البحارة العرب " رغم أنهم يطلون عليه ، و هم جلوس في شرفة الأندلس " [1]

أو كا ن ذلك على مستوى العمق العمودي ، حيث لا يمسك الرحالة إلا بجدار الماء الممتد أمامه أسوارا من التيارات و الأمواج البحرية في حين تختفي مضامين موضوعاته في لمح البصر في الأعماق السحيقة .

لذلك نلمس في غالب الأحيان عجزا منهجيا فادحا في تصنيف الأحياء البحرية و إعطائها الاسم العلمي الدقيق و يبقى الحل دائما هو الاستنجاد بالمعرفة المراكمة عن أحياء اليابسة و مقاربة الأحياء البحرية بمضامينها و أسمائها .

" و في البحر أيضا أنواع من السمك السباع لا أعرف أسماءها ، و بذلك البحر رأيت سمكة كأنها الترس العظيم ، مدورة كبيرة بيضاء ، لا تشبه السمك و لها رأس في جسدها و فم و أنياب ، و ذنب أيضا قصير عريض و جانبان عريضان رقيقان كأنهما أجنحة لها ، و بهما تتحرك في الماء ، و هي مدورة كالترس ، و لها بطن كبير ، رأيتها و قد شقوا بطنها و أخرجوا حشوتها و فيه كبد كبيرة و قلب و رئة حمراء كحشوة الغنم الكبير السمين و لها شحم كثير و لحمها أبيض لا يشبه لحم السمك ، فسألت عنها فقالوا هذه تسمى البقرة "[2] .

[1] - فؤاد قنديل ، ادب الرحلة في التراث العربي ، ص 205 .
[2] - التحفة ، ص 114 .

2 – السطح / العمق :

تنفلق هذه الثنائية مباشرة من الثنائية السابقة ؛ حيث تتعاطى معها دلاليا و عضويا أثناء اشتغالها ، ذلك أن كلا من البر و البحر يحيل دائما على وجود هذه الثنائية الجغرافية المثارة أثناء انسحاب الرحالة على الفضاءات الجغرافية ، حيث لا يكتفي بمراقبة و كشف الامتداد الظاهري لتضاريس السطح و إجلاء عناصر الحياة الواقعة عليه و إنما يمارس عملا مزدوجا ، ينطلق من السطح مخترقا جدرانه الظاهرية إلى أعماق سحيقة من الأرض أو البحر ، و هو في ذلك يسعى على جانب الكشف الفيزيقي و الموضوعي لمركبات البنى التحتية للأعماق إلى البحث عن مجالات الإثارة و المتعة العقلية التي يثيرها كشف أغوارها المعرفية التي تمتزج في كثير من الأحيان بالنبرة الأسطورية .

و لهذه الفضاءات مستويان من العمق ، يفرضهما الاشتغال الأسطوري و تعاريج المتخيل الممارس على هذه الفضاءات أثناء تجميع حمولتها المعرفية من طرف الرحالة ؛ أما العمق العمودي فهو العمق الناشئ أصلا من القانون الطبيعي الجيولوجي الذي يفترض وجود مستويين علوي واقع في منطقة النور ، تدوسه أقدام الناس بشكل دائم ، و هو بهذا الفعل يفرض وعيا مطلقا بمكوناته و موضوعاته ؛ حيث يفرض السطح المعيش " وشائج قائمة بين محيط الإنسان و وعيه بالمظاهر الطبيعية و ما توله لديه من مشاعر البهجة و الألفة "[1]. أما الفضاء السفلي فهو عالم خفي ، مستتر و ممتنع ، بل و عدواني في كثير من الأحيان .

أما بالنسبة للعمق الأفقي ؛ و الذي يمكن أن نسميه بالعمق الأسطوري فإنه ينشا من اللعبة ذاتها التي تنشا من العمق العمودي ؛ أي لعبة النور و الظلام ، و لكنه يفارقه في كون الثاني يمتد أفقيا ؛ حيث يشكل الفضاء القريب و المباشر الذي يطوق وجود الرحالة و يتعاطى معه معرفيا و وجوديا بصفة دورية السطح .

أما العمق الأسطوري فإنه ينشأ من تلك الأصقاع البعيدة الممتنعة عن أقدام الرحالة و المستكشفين و التي تقع بعيدا عن وعي الرحالة في منطقة الظلام و العتمة ، و هذا العمق و بسبب غياب الإنارة المعرفية ، سيفتح المجال واسعا أمام نشاط المخيلة ، التي تستبدل المعرفة الموضوعية بعمليات الأسطرة و التخييل و وفق هذا القانون سار تقريبا

[1] - حسن بحراوي ، بنية الشكل الروائي ، ص 52 .

جل الرحالة العرب القدامى ؛ " فكلما نأت المناطق عن دار الإسلام سقطت في عتمة خاصة بها ، فيغيب التمايز و تنعدم الخصوصيات ، و تدور الأحكام في حلقة مغلقة " [1] .

و لهذا تبرز أهمية الوظيفة الإجرائية لهذه الثنائية في محاولة تطويق تموجات المخيال العربي القديم في إنتاج الدلالة أثناء وقوعه على السطح أو سقوطه في أعماق أسطورية سحيقة .

على غرار ثنائية البر و البحر التي أفضنا في تحليل مضامينها فيما مضى ، تتعاقد أيضا ثنائية **العمق / السطح** مع كثير من المضامين الأنثروبولوجية و الأيكولوجية ، و بما أنها نشأت من قانون أصلي هو قانون العتمة و النور فإن هذه الثنائية المنبثقة من البر و البحر تحتكم أثناء انشغالها إلى نفس الوضعية المعرفية و التخييلية ، و لكن تبقى لكل تجربة ملابساتها ، و أسسها ، التي تحددها الطبيعة الأيكولوجية و الموضوعية لكل فضاء على حدة .

تنشأ إذن لعبة الأسطرة و رعشات التخييل العالية الممارسة على مستوى العمق بسبب الطبقة السميكة التي تفصل السطح الموضوعي الواعي ، عن العمق الممانع الغائر في الأسفل ، الذي يحجب سلطة العقل و يجعله غير قادر على ممارسة عمليات الإدراك و الفهم ، و هو ما يجعل الاستنجاد بالمخيلة ضرورة إجرائية ملحة لتعويض غياب المعرفة ، ففي غياب عناصر الموضوع فإن المخيلة التي تسعى دائما " وراء الميل نحو جعل الموضوع شيئا متجاوزا و لا واقعيا بفعل التخييل " [2] . ستتدخل لإعادة رسم الموضوع و إعطائه إطارا وجوديا حتى لو كان مفارقة لأصوله الموضوعية ؛ " ذلك أن الوعي المتخيل يتجاوز موضوعه و ينفيه " [3]

" و عند صنعاء اليمن أمة من العرب قد مسخوا كل إنسان منهم نصف إنسان ؛ له نصف رأس و نصف بدن و يد واحدة ، و رجل واحدة يقال لهم وبار ، و هم ولد إرم ابن سام إخوة عاد و ثمود ، و ليس لهم عقول يعيشون في الآجام في بلاد الأشجار "[4] .

وعلاة على التناقص الواقع في هذا المقطع الأسطوري ؛ من حيث انه يستحيل على من لا عقل له أن يمتلك قدرة التكلم و ملكة الشعر ، فان هذا العمق الأسطوري مليء

[1] - د. عبد الله إبراهيم ، المركزية الإسلامية .ص 73.
[2] - محمد نور الدين أفاية ، المتخيل و التواصل ، ص 73 .
[3] - نفسه ، ص 21
[4] - التحفة ، ص 38.

بالزيف و بعيد جدا عن الصورة الموضوعية للإنسان ؛ الذي و إن كان مغايرا و مفارقا حضاريا و جسميا للرحالة ، فإنه يستحيل أن يبلغ هذه الصورة المبتكرة .

و على نحو مباشر سار العمق الأسطوري للبحار ، حيث كلما زاد التوغل في الأعماق النائية ، الممتنعة عن الأشرعة و السفن كلما نشط عمل المخيلة و تضاعفت عمليات الأسطرة ، و غاب النور و زادت العتمة و حل الضباب ، " و امتزج الواقع بالأساطير و التجربة و الحكمة مع الخيال " [1] .

" و لقد حدثني بعض التجار أنهم خرجت إليهم سنة من السنين سمكة عظيمة فثقبوا أذنها و جعلوا فيها الجبال و جروها فانفتحت أذنها و خرج من داخلها جارية حسناء جميلة بيضاء سوداء الشعر ، حمراء الخدين عجزاء من أحسن ما يكون من النساء ، و من سرتها إلى نصف ساقيها جلد أبيض كالثوب خلقه يتصل بجسدها يستر حيها و جسدها كالآزار ، دائر عليها فأخذها الرجال إلى البر ، و هي تلطم وجهها و تنتف شعرها و تعض ذراعها و ثديها ، و تصيح و تفعل كما تفعل النساء في الدنيا ، حتى ماتت في أيديهم "[2].

و لكل من الامتداد الأسطوري في البر و البحر حدود نهائية ؛ حيث ينعدم الوعي تماما ، و تحل صورة مطلقة ، لا تخترقها حركات واعية مضادة . حيث يرتسم في مخيال الرحالة بالنسبة للبحر " بحر الظلمات " كجدار أخير في العمق الأسطوري :

" و أعلم أن البحر المحيط الذي أحاط بالدنيا و الأرض في وسط البحر كالكرة في غدير الماء و هو البحر الأسود الذي يعرف ببحر الظلمات لا تدخله السفن "[3] .

أما بالنسبة للجدار الأسطوري الأخير في البر ، فإن الأمر يتعلق بأرض الشمال ؛ أمر واحد ؛ هو الحديث عن بلاد يأجوج و مأجوج "[4] .

" ثم جعل ياجوج و ماجوج و هما من أولاد آدم ، من ولد يافث بن نوح عليه السلام ، و جعل مواضعهم و مساكنهم في آخر بلاد الشمال أرضا متصلة ببحر الظلمات طولها ثمانون سنة " [5] .

---

[1] - فؤاد قنديل ، أدب الرحلة في التراث العربي ، ص 13 .
[2] - التحفة ، ص 125..
[3] - التحفة ، ص 105 .
[4] - د. عبد الله إبراهيم ن المركزية الإسلامية ، ص 73
[5] - التحفة ، ص 33 .

ففي هذا المقطع الإقليمي يحدد الرحالة الحدود النهائية التي يمكن أن يبلغها وعي الإنسان ، و الجدير بالذكر في هذا المقطع هو توحد الحدود الأسطورية للبر و البحر ، و وقوعها على عتبتين أساسيتين تتعدم عندهما كل نشاطات الاختراق و الاستكشاف و تتكسر على جدرانها نشاطات الوعي و الإدراك من لذن القرون الوسطى : و هما الشمال و فيافي الثلج ، و بحر الظلمات ، " أو ما يعرف بالمحيط الأطلسي المجهول السعة و الأبعاد حينذاك " [1] . و ذلك بسبب تعنت ظروفها الطبيعية و استحالة اختراق فضاء البر و البحر و هو ما أدى إلى " شحة المعلومات حوله "[2] ، و اختراقه بعمليات أسطورية عنيفة ؛ " تحولت مع الزمن إلى جملة من الحقائق الذهنية التي يأخذها الخلف عن السلف دون تغيير يذكر "[3] . و ذلك من أجل " إعادة التوازن للنوع البشري " [4] . الذي تقلقه العتمة المعرفية ، لذلك فإن هذه الحقائق المتكلسة عبر أجيال تأتي لإعطائه وضعا معرفيا مريحا إزاء هذه المركبات الجغرافية المنفلتة من الرقابة العلمية .

أما عن العمق العمودي لفضاءات البر و البحر فإن مبدأ " انعدام قابلية الاختراق **L'impénétrabilité** "[5] ، بين السطح و العمق ، سيتدخل مرة أخرى في مضامين مغامرة الاستكشاف و تحرير الطاقات الأسطورية التي تحتويها البنى التحتية للبر و البحر ، حيث تدرج حركة التوغل من السطح الى العمق ضمن حالات تخييلية موغلة في الغرابة و الدهشة و الإثارة ، خاصة فضاءات القبور التي تحتل موقعا هاما في مضامين ثنائية العمق و السطح ، و يرجع الهوس بهذه الثنائية إلى التركيبة العقائدية و النسق الفكري للرحالة الذي تستقطبه مضامين الدنيا و الآخرة ، الحياة و الموت و الجزاء و العقاب .

و من خلال هذا الموجه الفيزيقي المتمثل في السطح الذي يرتبط بالحياة الدنيا ، فترة الاختبار العقائدي . سيبرز العمق ممثلا في فضاءات القبور الذي يلعب دور معامل فيزيقي أرضي ، يزودنا بإشارات و دلائل ترشدنا في التأويل و الحكم على نتائج السطح ، المؤجلة إلى يوم الحساب و العقاب ، لذلك فقد غدت حياة القبور بالنسبة للرحالة ، مجالا مركزيا في محاولة استشراف عاقبة المرء يوم القيامة ، هذا اليوم الذي يعد بؤرة تستقطب

---

[1] - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص31 .
[2] - د. عبد الله إبراهيم ن المركزية الإسلامية ، ص 72
[3] - نفسه ، ص 72 .
[4] - نور الدين أفاية ، المتخيل و التواصل ، ص 34 .
[5] - حسن بحراوي ، بنية الشكل الروائي ، ص 37.

كل الوجود الفكري و النفسي للرحالة ، فلا غرو أن يرتبط مخيال الرحالة بحركة النفاد داخل مضامين تجارب البرزخ مما يروي و مما شاهد عله يقبض على حالات موضوعية و لو ضئيلة عن يوم الحسم : يوم القيامة :

" و أما ظهور الهوان و العذاب في حق الظالمين ، مما يظهر في قبورهم من النار و الدخان ، فقد رأيت في بلدي غرناطة ، قبر رجل من الأمراء ، كان أميرا ظالما غاشما ، قاتلا ظالما ، و عدوانا ، كان اسمه قداج ، و أنه لما مات بني على قبره قبة عظيمة ، و عمل على قبره ألواح من الرخام ، الأبيض كالعاج حسنا ، فتقطع ذلك الرخام ، و اسود و احترق و اسودت القبة ، من الدخان الذي كان يخرج من قبره حتى صار كالآتون ، و لم يدفن أحد بقربه ميتا ، و كنت أذهب مع الناس للاعتبار و نأخذ من سود دخان قبره كما يؤخذ من الآتون السواد ، و هذا عذاب ظاهر ، و أمثاله في الدنيا كثير " [1]

بالإضافة إلى هذا الارتباط العقائدي بفضاء القبور : يستقطب اهتمام الرحالة نوع من الأعماق المثيرة للنشاطات التخييلية و الأسطورية ، و يتعلق الأمر بالأقبية و تجاويف الأنبية و الآثار المبثوثة هنا و هناك ، و لأن العمق يثير الريبة و اللبس و يخلف ارتعاشات أسطورية مقارنة بالسطح الذي تعريه أشعة الشمس ، و تحرق غموضه الأسطوري ، فإن الرحالة كثيرا ما تحول من سطح الماء إلى عمقه ، باحثا عن السر المعرفي الذي يختفي وراء إقامة هذه التجاويف و الفضاءات السفلية المريبة . و بسبب غياب التفسير العقلي أو المعرفي يعود الرحالة دائما الى الاستنجاد بخطط تخييلية لمحاولة إسقاط الضوء على قتامة المكان :

" و الهرم الذي فتحه المأمون غليظ حائط الهرم ، الذي فتح فيه الباب أحد عشر حجرا ، كل حجر عرضه عشرون ذراعا ، و قد دخلت في ذلك الهرم و في داخله قبة مربعة الأسفل ، مدورة الأعلى كبيرة في وسطها ، بئر عمقها مقدار عشرة أذرع ، و هي مربعة ينزل الإنسان فيها فيجد في كل وجه من الوجوه تربيع البئر بابا يفضي إلى دار كبيرة فيها موتى من بني آدم عليهم من أكفان كثيره ، أكثر من كمائة ثوب ، على كل واحد منهم قد اخترقت من طول الزمان و اسودت و أولئك الموتى أجسادهم مثلنا ليسوا

[1]- التحفة ص 128 .

طوالا و يقال أنهم وضعوا هناك في زمن إدريس عليه السلام و لم يسقط من اجسامهم و لا من شعورهم شيء ، و ليس فيهم شيخ ، و لا من شعره أبيض أو في شعره شيء البتة ، و هم أجساد كثيرة " [1] .

هذه الجولة المتحفية في جوف الأهرامات لاستكشاف المومياء الفرعونية ، لا تعقد نفس العلاقة الوجودية أثناء ولوج فضاءات القبور ، فالبحث لا ينحصر في تجميع علامات ظاهرة تستشرف عذاب أو فوز ذلك الميت القائم في جوف الهرم يوم القيامة ، و إنما التوغل في هذه الفضاءات يرتبط أساسا بنداء عجائبي خفي يأتي من الأعماق يفرزه الوضع المعماري للبناء الذي يتكئ هو الآخر بسبب ضخامته و مهابته على المضامين الأسطورية .

و للتأكد من الشهوة الأسطورية التي يسعى الرحالة لتلبيتها من خلال التوغل في الأعماق و عدم الاكتراث في كثير من الأحيان للمركبات الموضوعية للسطح ، نورد المقطع التالي الذي يضع الرحالة في موقف اختيار ، بين العمق أو السطح :

" و في مدينة حمص مدينة أخرى تحت المدينة المسكونة العليا ، فيها من عجائب البنيان و البيوت ، و الغرف و المخازن ، و الماء الجاري في كل طريق من طرقها " [2].

فحركة الوعي تتجه مباشرة إلى العمق إلى المدينة التحتية الواقعة فوق مدينة السطح ، و في لهفة يستقر الوصف على مستواها غافلا بذلك عناصر السطح .

و بسبب قداسة و مهابة العمق و انعتاقه من عمليات الإدراك و الفهم ، و تلبسه بالضجة الأسطورية ، سيصبح فضاءًا خارقا و مفارقا للسطح ، الذي تخترقه حالات الألفة و الحميمية و الامتلاك الكلي لمضامينه الموضوعية و المعرفية ، بل عن العمق يصبح في بعض الأحيان ذا سلطان على تجارب السطح و ظواهره الطبيعية :

" و رأيت في أردبيل حجرا في الميدان أسود له طنين كالفولاذ و له محك كمحك القلعي من الرصاص ، و هو على صورة كلية البقرة ، فيه أكثر من مائتي منّ ، و خاصيته إذا عدم المطر جعلوه على عجلة و أدخلوه مدينة أردبيل فينزل المطر ، و يدوم حتى يخرج ذلك الحجر إلى الميدان ، فإذا خرج سكن المطر و هو من عجائب الدنيا "[3].

---

[1] - التحفة ، ص 92 .
[2] - التحفة ، ص 94.
[3] - التحفة ، ص 97.

بعد الإفاضة في تحليل اشتغال المخيال الأسطوري للرحالة وفق مبدئي العمق و السطح على مستوى فضاءات البر ، يحين الوقت الآن للتساؤل عن تراجع تقديم الرحالة لتجارب العمق و السطح على مستوى فضاءات البحار ، رغم كون هذه الفضاءات تغري أكثر بممارسة التجارب التي تنتظم بين العمق و السطح بفعل الغشاء الشفاف و الرفيع الذي يفصل السطح عن العمق على مستوى البحر .

رغم هذه المسافة الضئيلة بين مستويات السطح و العمق على مستوى البحر إلا ان التجارب تتضاءل بفعل الممانعة العنيفة التي يمارسها البحر أمام العناصر البشرية ، و لغياب معيشي يقصي كل عناصر الحياة البشرية ، على خلاف البر الذي يفيض بالتجارب و الموضوعات الفيزيقية و الأسطورية التي تتوزع على السطح ثم تتحول في أحيان كثيرة إلى العمق رغم الحاجز الجيولوجي العتيد الذي يرفض باستمرار إنشاء حياة باطنية ، فيقتصر الأمر حينذاك على حياة القبور أو بعض المعالم الأثرية التي تنشأ بفعل الصراع على السطح ، و محاولة الإنسان للفرار من هذا الصراع و إلى العمق للاحتماء في مغاوره المكينة ، المنجزة أو الطبيعية .

في حين لا يسمح البحر رغم سهولة النفادية بين العمق و السطح بإنشاء هذا النظام الثنائي من الحياة الكونية ، و يبقى المجال الوحيد لممارسة الكشف المعرفي لعمق البحار هو الكائنات و المخلوقات البحرية التي يعج بها جوف البحر ، و التي تمارس بدورها بواسطة العمق الاستراتيجي للبحار و المسطحات المائية نفس لعبة الاختفاء و الاحتماء داخل دهاليز البحار المظلمة ، هروبا من فضول الإنسان و سلطته البحرية . و منه ينشأ التوتر الأسطوري الحاد للأعماق البحرية التي تتأبى عن " قوة الملاحظة و شهوة التطلع و يقظة الحواس "[1] التي يتمتع بها الرحالة ؛ بسبب عدوانية البحر و نرجسيته الطبيعية .

و بسبب غياب موقع استراتيجي ثابت للكشف ، و وقوع العمق دائما على مستوى متغير و فاقد للثبات ، فإنه يصعب إقامة وضع معرفي صارم أثناء اختراق الرحالة لفضاء البحر . فتبقى الأعماق مجهولة ، و تقل الأساطير المنبعثة من ظلماتها ، و يكتفي فقط بالتقاط الغريب و العجيب من أحيائها البحرية التي يمسك الرحالة بصور ضوئية عنها لا

[1] ـ فؤاد قنديل ، أدب الرحلة في التراث العربي ، ص 23 .

تكاد تبين ؛ أثناء ظهورها و اختفائها المباغت على مستوى السطح أو أثناء وقوعها في شبك الصيادين ، و بمجرد إنجاز موقع استراتيجي لكشف المعرفي في العمق ، بسبب تراجع مستوى العمق و تلاشي حواجزه الطبيعية ، يصبح هذا العمق قابلا لإثارة تجارب الأسطرة و التخييل ، تتوفر المواد الأولية لبناء الأسطورة ، و ملامسته الواعية من طرف الإنسان ، فينقشع الغموض " و يبدأ الضوء في الإشراق على المنطقة و تصبح الفوضى السابقة أبدع نظام و أجمل تركيب " [1] .

" فأمر أبو موسى بنهر السوس فحول عن مكانه و حفر في وسط ذلك النهر ، و أطبق على ذلك الصندوق لوح رخام ملصق بالرصاص و بنى عليه ضريحا محكما بالصخر و النورة حتى لا يصل إليه الماء ثم أجرى النهر على قبره ، و بنى بقربه على جانب الشط في محاذاة القبر مسجدا كبيرا ، يعرف بمشهد دانيال ، و على قبر دانيال و حوله أنواع السمك صغار ، و كبار و لهم حد محدود إذا تعدته سمكة و أخذت لم يضر أخذها شيئا ، و إذا أخذت منها سمكة في حرم دانيال ، أصابت الآخذ آفة عظيمة ، و فيها سمك كبار كالدواب قد أنسوا بالناس ، و إذا أدخل في ذلك الماء إنسان أو أدخل يده ، جاءت السمكة إليه تأخذ الخبز من يده و يقولون أنها لا تأكل إلا من مال حلال " [2].

نشير في الأخير إلى أن الاشتغال الأنثروبولوجي لثنائية العمق و السطح على المستوى المحلي في ظروف البيئة العربية في القرون الوسطى يمكن تمثله بالعمليات العقلية التي يمارسها الطفل في سنينه الأولى ؛ حيث يقوم بالتقاط التجارب الموضوعية من الوسط الخارجي أو " ما يسميه بياجيه بالرموز الوظيفية للفكر **(Schèmes)** "[3] و يقوم بإدماجها في " الهيكل الديناميكي و النسيج الوظيفي للمخيلة "[4]، من أجل استعمالها للتكيف مع الظروف الطارئة لهذا الوسط ، و التي تخضع بالضرورة أثناء إنتاجها لخصائص الهيكل الوظيفي للمخيلة . أما بالنسبة للرحالة الواقع أمام تجارب حضارية و موضوعات طبيعية جديدة ، فإنه يلجأ إلى الحيلة العقلية ذاتها ؛ حيث يقوم بتحويل هذه التجارب الموضوعية المعاينة أثناء الرحلة إلى رموز وظيفية للمخيلة ، و التي تتعالق مع الخصائص الأنثروبولوجية للمخيال العربي الإسلامي في القرون الوسطى ، و من ثمة فإن

---

[1] - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 36 .
[2] - التحفة ، ص 142.
[3] - محمد نور الدين أفاية ، المتخيل و التواصل ، ص 29.
[4] - نفسه ، ص 29.

طرحها من جديد للتأقلم مع الأوضاع المعرفية المطروحة أمامه سيخضع بالضرورة إلى المحددات النوعية لوعي الرحالة و أنساقه الفكرية التي تستدعي لإجلاء الموضوعات القادمة من الوسط الخارجي ، (من السطح أو العمق) . و للتكيف مع هذه الوضعيات المعرفية يقوم الرحالة بإقحام هذه الرموز الوظيفية في أعمق مضامينها الأنثروبولوجية الواعية و اللاواعية :

" و يكون في البحر أيضا نوع من الحيوان يشبه رأسه رأس العجل و له عنق و صدر و بطن و له رجلان ، كرجلي الضفدع ،يثب عليهما كما يثب الضفدع و ليس له يدان ، يعرف بالسمك اليهودي ، ذلك انه إذا غابت الشمس ليلة السبت خرج من البحر و ألقى نفسه في البر لا يتحرك و لا يأكل و لو قتل لم يدخل البحر ، حتى تغيب الشمس ليلة الأحد فحينئذ يدخل البحر و لا تلحقه السفن لخفته و قوته " [1] .

ففي هذا المقطع يمكن التقاط الصدى الأسطوري القادم من أعماق التراث الديني ، حيث التناص بصورة واضحة مع قصة اليهود الذين حرم عليهم الصيد في يوم السبت ، فكان لا يأتيهم السمك إلا يوم السبت فاحتالوا بأن طرحوا الشبك يوم السبت و سحبوها يوم الأحد فحق عليهم العذاب لاحتيالهم على الله سبحانه و تعالى ، و الواقعة مذكورة في "سورة البقرة ".[2]

و التي يتم استدعاؤها لأجل معاينة حالة موضوعية مشابهة لمضامين القصة ، و هذا ما يجعلنا نقول ان مضامين التراث الإسلامي و قواعده الدينية و الفقهية ، تمثل بالنسبة للرحالة الخلفية الأنثروبولوجية التي تقع عليها كل عمليات الإدراك و الفهم لموضوعات العالم الخارجي الوافد أثناء الرحلة " حيث يتم التحوير على مستوى الواقعة التاريخية التي تصبح أشبه شيء بالهيكل العظمي بالنسبة له ، يكسوها بخياله لحما و ينفخ فيه من روحه فإذا الحدث التاريخي قد استوى كائنا حيا ليس على نحو ما حدث تماما و لكن في الإطار العام للحقيقة التاريخية" [3] .

[1] - التحفة ، ص 111 .
[2] - سورة البقرة : الآية : 65
[3] - د. حاتم عبد الرحمان الطحاوي ، دراسات في تاريخ العصور الوسطى ، عين الدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية ، ط1 ، 2003 ، ص 308 .

3 – الطبيعة / الإنسان :

تطالعنا رحلة الغرناطي على مختلف المضامين الموضوعية و العلاقات الناشئة بين الإنسان العربي القديم و الطبيعة ، و التي تفرضها قوة الاختراق ، لحلوله فيها بصورة حتمية أثناء ولوجه في الأقاليم و الأقطار المتباعدة للأرض ، إن الأهمية القائمة وراء هذه المضامين تكمن في إضاءة الميكانيزمات النفسية و الاستراتيجيات الدفاعية التي تبناها الرحالة العربي القديم في مجابهة عدوانية الطبيعة و محاولاته في التأقلم و التكيف مع ظروفها الطارئة في كل حين ، لما يفرضه التحول المتسارع في الأصقاع المختلفة .

لقد شاعت بالنسبة الرحالة العرب القدامى مجموعة من الفروض الاستراتيجية في تعاملهم مع الطبيعة ؛ حيث استقر رسم مطلق للحدود الإقليمية التي تسمح بها الطبيعة ،و التي يمكنهم بلوغها دون تخطيها ، فقد شاع خاصة رسم الحدود الشمالية التي يفقد الرحالة عندها كل أساليب المقاومة أو استراتيجيات التوغل الجغرافي بسبب العداء المطلق الذي تمارسه الطبيعة في تلك الأصقاع حيث " فيافي الثلج "[1] و البرودة القاتلة و اختلال الأنظمة الزمنية المألوفة بتوزيع الليل و النهار ، لذلك كله فقد ارتسم " الشمال في أذهان القدماء باعتباره بلاد الظلام "[2] ، لوقوعه في منطقة يصعب اقتحامها معرفيا و علميا و تسمية موضوعاتها ، لممانعتها الطبيعية و المناخية التي تفرضها على الرحالة :

" و سمعت ببلغار و هي مدينة في آخر الإسلام ، في الشمال و هي فوق ستقسين ، بأربعين يوما ، يكون النهار في الصيف عشرين ساعة و الليل أربع ساعات ، و يكون الليل في الشتاء عشرين ساعة و النهار أربع ساعات ، و يشتد البرد فيها حتى إذا مات ميت لا يقدر أن يدفنه ستة أشهر لأن الأرض تصير كالحديد و لا يمكن أن يحفر فيها قبره "[3].

و تعود العتمة كلما بلغ الرحالة مواضع جغرافية يستحيل ولوجها لعتو سلطان طبيعتها ، على غرار المحيط الأطلسي الذي كانت العرب قديما تخشاه و لا تغامر بالإبحار فيه فكان ذلك يسمى " البحر الأسود الذي يعرف ببحر الظلمات "[4] . و في غياب

---

[1] - د . عبد الله إبراهيم ، المركزية الإسلامية ، ص 74 .
[2] - نفسه ، ص 72 .
[3] - التحفة ، ص 124 .
[4] - التحفة ، ص 105 .

المعاينة العلمية الواعية لهذه المواقع الجغرافية يتدخل " الخيال في تكوين صورة الحقيقة التاريخية "[1] ، و إقامة الحدود الجغرافية للبر و البحر .

و يعود الأمر في رسم هذه الحدود الاستراتيجية التي تتكسر فوق جدرانها كل محاولات التوغل الجغرافي ، إلى الإمكانات التقنية و الجسدية الضئيلة التي كان يمتلكها الرحالة العرب القدامى أثناء ارتياد هذه الآفاق . إضافة إلى الخوف التقليدي الأسطوري الذي تراكم عبر أجيال في نفسية الرحالة ، خاصة من المجاهيل البحرية حيث يعتريه دائما " التخوف التقليدي من البحر و الشعور بالأمان في البر " [2] . هذا الشعور المتناقل و المتصاعد بين الرحالة المستكشفين في الغالب داخل مضامين أسطورية على غرار هذا المقطع المرعب الذي يتحدث عن أحياء أسطورية داخل بحر الظلمات :

" و هناك أيضا في البحر سبع من السمك ، يعرف بالتنين الأسود طويل كالثعبان العظيم ، أحمر العينين ، له أنياب ، كأسنة الرماح... "[3].

هذه القصص و غيرها المتناقلة عبر الأجيال و في غياب المعاينة الفعلية تدحض هذه الفروض الجغرافية المتكلسة ، أدت إلى " تأصيل الخشية من البحر في الفكر العربي الإسلامي "[4]، خاصة في بحر الظلمات .

و بين هذه الصور الإقليمية التي تفرضها الطبيعة على الإنسان و لا تسمح باختراقها ، اللهم إلا بواسطة التخييل ، التي تتدخل لملئ " الفراغ السيميولوجي للظواهر "[5] القائمة خلف هذه الحدود الإقليمية تقوم بتجارب أنثروبولوجية متموجة و معقدة بين الرحالة و الطبيعة المخترقة ، حيث يصعب في كثير من الأحيان إحكام القبضة على المضامين الأنثروبولوجية و الثقافية و لشروطه الأنثروبولوجية التي طورها في بيئته الطبيعية الأم .

في الحقيقة رغم الحلول الدائم للرحالة في بيئات مغايرة و تعرضه لمتغيرات طبيعية لا نهائية ، فإنه لا يمكن على مستوى التحفة رصد التغيرات الثقافية و السلوكية في

[1] - د . حاتم عبد الرحمان الصحاوي ، دراسات في تاريخ العصور الوسطى ، ص 307 .
[2] - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 240 .
[3] - التحفة ، ص 113 .
[4] - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 242 .
[5] - محمد نور الدين أفاية ، المتخيل و التواصل ، ص 34 .

شخصية الرحالة ؛ الناتجة عن " الصلة بين ملامح البيئة الطبيعية و مظاهر الحضارة الإنسانية " [1] . كما تقول بذلك " الإيكولوجيا الثقافية "[*] .

و لعل الأمر يعود في ذلك إلى سببين :

يرتبط الأول بالعلاقة المؤقتة التي تفرضها ظروف الرحلة بين البيئة المخترقة و الرحالة ؛ حيث لا تتيح الإقامة المؤقتة داخل هذه البيئة باستبدال الاستعدادات الفطرية و السلوكية أو المكتسبات الثقافية و العقائدية بأخرى مفارقة لها تفرضها خصائص الجغرافيا الجديدة ، و بالتالي فإن الرحالة يكون في منأى عن ضغوط الواقع الطبيعية ، و المحددات الأنثروبولوجية لهذه البيئة ؛ فمخالطة شعوبها يكون بصفة مؤقتة ، و في حركة ضوئية مباغتة يقوم بالتقاط معطيات بيئتهم الجغرافية و الأنثروبولوجية ليحل في جغرافية أخرى بعدما يكون قد غادر الأول ، ضامنا بذلك نقاءه الحضاري ، مانعا كل أشكال التأثير الأنتروبولوجي و العقائدي من الولوج إلى مركزيته الثقافية - égocentrisme intellectuel - :

" و بالقرب من دربند جبل عظيم في أسفله قريتان فيهما أمة يقال لها زرية كازات يعني (ضاع الدروع) يتخذون الآلات جميعها للحروب من الدروب و الجوانش و الخود و السيوف و الرماح ، والقسي و النشاب و الخناجر و أنواع آلات النحاس ، جميع نسائهم و أولادهم و بناتهم ، و عبيدهم و إمائهم ، يتخذون هذه البضائع كلها ، و ليس لهم حرب و لا بساتين و هم أكثر الناس خيرا و مالا ، يقصده الناس بجميع النعم ، من جميع الآفاق و ليس لهم دين و لا يعطون جزية و إذا مات لهم ميت إن كان رجلا سلموه لرجل في بيوت تحت الأرض يقطعون أعضاء الميت و ينقون عظامه من اللحم و المخ و يجمعون لحمه فيطعمونه للغربان السود ، و يقفون بالقسي يمنعون غيرهم من الطيران يأكلون من لحمه شيئا ، و إن كانت امرأة سلموها إلى رجال آخرين يخرجون عظمها و يطعمون لحمها للحداة "[2].

من خلال هذا المقطع نلاحظ أنه رغم تماس الرحالة مع هذه الإثنية ، فإن الرحالة لم يعان تأثيرا بيئيا و إنما اكتفى بالمعاينة الفورية بعيدا عن احتكاك دائم أو معاشرة

[1] - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 240 .
[*] - يشير المصطلح إلى التأثيرات المتبادلة بين الإنسان و البيئة : التعريف . نقلا عن حسين محمد فهيم (أنظر المرجع السابق ، ص 240)
[2] - التحفة ، ص 99 .

مستمرة دهرا من الزمن ، و اكتفى في ذلك باسترجاع عناصرها الموضوعية و رسم بنيتها الأنثروبولوجية العامة ، دون التسلل إلى تموجاتها الاجتماعية و العقائدية العميقة بسبب الالتماس الآني و الموضعي لتجاربها الاجتماعية ، و هو ما يدفعنا إلى القول إن الغرناطي يعتبر من بين " الرحالة الطوافة " [1] ، الغير المقيمين " و من المغامرين الذين لا يقر لهم قرار "[2] ، على خلاف البيروني مثلا الذي دأب على مخالطة الشعوب الهندية " حوالي أربعين عاما " [3].

بالإضافة إلى الوضعية الجغرافية التي منعت كل أشكال التأثير و التحوير ، على مستوى الخصائص الحضارية و الأنثروبولوجية للرحالة ، يمكن أن نضيف مبدأ التعالي الذي يشغله الرحالة أثناء اختراقه للبيئات الحضارية المختلفة ، حيث يقوم الأنا العقائدي الإثنولوجي للرحالة الذي يعج بالمحددات الحضارية الإسلامية ، يمنع تسرب أشكال ثقافية غربية ، تفسد عليه نقاءه و عذريته الدينية و تضرب حالة التوازن العقائدي التي ترفض كل حركة عقائدية مضادة قد تؤدي إلى الكفر ، أو الخطيئة ، مما تعج به هذه البيئات من أسباب الفتنة و الغواية و الضلال . و عليه فإن هذا الأنا الثقافي المتمركز المكتمل البناء في البيئة الحضارية الإسلامية ، سيضع أسوار إثنولوجية صماء ، مانعة نفاذية أنماط التفكير و العيش و العادات و التقاليد التي تلامس جوانح الرحالة أثناء حلوله في الثقافات المغايرة ، و عند حضور التجارب الأنثروبولوجية المختلفة فإن الرحالة يكتفي بتسجيلها ، و تخزينها بشكل محايد داخل الذاكرة ، دون تحويلها إلى وظيفة أنثروبولوجية للسلوك .

رغم إفلات الرحالة من تأثيرات البيئة الواحدة على وعيه و المفارقة لخصوصيات بيئته الأصلية ، سواء على المستوى الإثنولوجي ؛ مما تحتويه من بنى ثقافية و أنظمة و سلوك عيش ، أو على المستوى الطبيعي من ظروف بيئية و مناخية التي كثيرا ما تتورط في تعديل السلوك بما أن الرحالة دائما في " تحد بيئة مخالفة "[4]. رغم كل ذلك فإن الطبيعة كثيرا ما كانت البؤرة الموضوعية التي تستقطب جماع وعي الرحالة ، بل و تدخله في حالة من الذهول و الغرابة ، و تشوش عليه حالة الاستقرار و الحميمية الأولية التي أقامها في طبيعته الأصلية:

---

[1] - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 63 .
[2] - حسين نصّار ، أدب الرحلة ، ص 45 .
[3] - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 67 .
[4] - نفسه ، ص 241 .

" و ينصب في ذلك البحر ، نهر عظيم يسمى إتل يجيء من فوق بلغار من ناحية الظلمات ، يكون مثل الدجلة مائة مرة أو أكثر ، يخرج منه إلى البحر ، سبعون فرعا كل فرع كالدجلة ، و يبقى منه عند سخسين نهر عظيم ، مشيت عليه في زمان الشتاء و قد جمد حتى صار كالأرض تمشي الخيل و العجل و سائر الدواب عليه ، و كان عرضه ألف و ثمانمائة و نيف و أربعين خطوة و فيه انواع من السمك كل نوع لا يشبه الآخر "[1].

فهذا الوضع الطبيعي الجديد الذي يصور نهر إتل الملتهب ، يثير الدهشة و الغرابة لأنه ضرب في عمق المخيلة حيث يقبع الوضع الطبيعي المألوف الذي يصور نهر الدجلة الهادئ الوديع المناسب في جو معتدل .

و بسبب الصورة المذهلة لهذا النهر الذي يعبر عليه الرحالة في ثنايا مغامراته الجغرافية ، يدخل الغرناطي في حالة من الذهول و التوتر المعرفي .

و قد يصل الأمر بالمعطيات الطبيعية التي تؤثث حضور الرحالة في هذه الأصقاع الجغرافية النائية إلى معارضة الوظائف الأنثروبولوجية الأساسية التي يفرضها الوجود البشري على وجه الأرض :

" و لقد مات لي بها ولد ، و كان في آخر الشتاء فلم أقدر على دفنه فبقي في البيت ثلاثة أشهر ، حتى أمكن دفنه ، و يبقى الميت كالحجر "[2] .

و بهذا الفعل فإن الطبيعة الصماء ، تتدخل بجبروتها المميت ، و تخترق النظام الأنثروبولوجي للبشر و تقوم بخلخلته ، و لا يملك الرحالة سبيلا لإقامته من جديد إلا بزوال الوضع الطبيعي الطارئ ، و عودة الطبيعة إلى اعتدالها حين يسكت عنها الغضب في نهاية الشتاء .

---

[1] - التحفة ، ص 123.
[2] - التحفة ، ص 124.

III التقاطبات الدلالية :

1 – الأنا و الآخر :

تبرز ثنائية الأنا و الآخر كإحدى أكبر البؤر الدلالية التي تعوم أطراف الفضاء الدلالي لنص رحلة الغرناطي ، و ما ذلك إلا لأن الرحلة تفترض الالتقاء بالأجنبي ، و الاحتكاك بالثقافة المغايرة ، و تبرز أهمية هذا الهاجس الدلالي المركزي الذي يستقطب جماع النص في القدرة الإجرائية الهائلة التي يتيحها هذا المركب الدلالي للإمساك " بالواقعي و المتخيل ، و بما يتولد مع الإنسان ويكتسبه عبر رحلته الحياتية ، بين الذاتية و الاختلاف "[1] . و ملامسة أنماط التفاعل الثقافي ، و تطويق التموجات الظاهرة و الخفية التي يثرها التقاء الهوايات الثقافية المختلفة ، المتولدة بفعل تحرك المركزية الثقافية العربية ممثلة في شخص الرحالة الغرناطي ، و تقاطعها مع المساحات الحضارية المختلفة المتوزعة على مسار الرحلة الجغرافية .

بالإضافة إلى هذه الأهمية الإجرائية لثنائية الأنا و الآخر ، يمكن أيضا استثمار هذا التقاطب لأجل محاولة تحديد النظرة الإثنوغرافية و أساليب تشكيل الصورة عن الآخر المغاير ، و في ثنايا كل ذلك تتحدد المواقف النفسية و الحالات الشعورية المتولدة عن التقاطع مع الثقافة المغايرة ، كحالات العدوانية و الحميمية ، اللذة أو المعاناة ، أو الحالات الدوغمائية كالفكر و الإيمان البوهيمية أو التحضر ، مما يفرضه عادة علاقات الصدام بين الثقافات الإنسان بسبب طابع الصدام و التوتر العلي الذي تفرضه المغايرة و تنافر المحددات الأيديولوجية لكل ثقافة .

في الحقيقة إن النسق الفكري العربي و النظام العقائدي الإسلامي خلال هذه القرون المتقدمة ؛ فرض رؤية جديدة للعالم ؛ و موضوعات الشعور و المعرفة التي كان يطلقها الرحالة العرب إزاء الفضاءات الحضارية المخترقة ، و لقد عدّ الرحالة من أكبر الأدوات الثقافية الاستراتيجية لمحاولة رسم الهويات الثقافية المتاحة للعام الإسلامي ، بفضل تحركهم الدائم و تماسهم الإثنوغرافي مع المحمولات الحضارية للجغرافيات المتباعدة . و قد كان يجمع الرحالة في الفترة القرسطية ، و حتى في القرون المتأخرة النظام التأويلي و النقدي المتمركز حول الهوية العقائدية الإسلامية و المشغل أثناء اختراق البيئات

---

[1] - محمد نور الدين أفاية ، المتخيل و التواصل ، ص 132.

الأنثروبولوجية المختلفة . و الذي يقوم على وضع نظام إنساني كوني ؛ بتقسيم المجتمع البشري وفق مبدأ الكفر و الإيمان ، و في ثنايا هذه التراتبية العقائدية تنتظم شروط نفسية و حالات شعورية تثيرها مضامين الاختراق الحضاري لجغرافيات الكفر و الإيمان ، في حين تحل تجارب العدوانية و المعاناة في بيئات الكفر و الوثنية ، " و التي تقابل بالرفض و العزوف عما يمكن أن يتعارض مع معايير الإسلام و معتقداته الأساسية " [1] . و هذه هي العلاقة الأصلية التي طبعت تقريبا كل الرحلات الجغرافية العربية :

" و في قرب خوارزم جبل عليه قلاع كثيرة و له رساتيق ، و هو جبل عظيم يمتد في بلاد الكفار "[2]

و لقد أدى هذا التمركز المذهل للتقسيم العقائدي العربي حول ثنائية كفر / إيمان إلى بعض الأحكام الجاهزة التي أطلقها بعض المشتغلين في حقل المخيال العربي القديم و اتهام الرحالة العرب بأنهم يطلون على العالم من خلف " نظرة دوغمائية تقسم العالم إلى خير و شر و إلى دار الإسلام ودار الكفر "[3]. و أن اهل ديار الكفر " هم أهل غدر و دناءة أخلاق ، و يلحق القذارة و النجاسة بهم باعتبارهما يتعارضان مع قيم الطهارة الإسلامية "[4]. و من جهتنا نقول أنه فقامة مرافعة عادلة لاشتغال المخيال العربي القديم ، لا بد أن نقرأ قراءة صحيحة الواقع الأيديولوجي الذي نبتت و ترعرعت فيه هذه النظرة الدوغمائية ، حيث نشأت من المعتقد السماوي الإلهي ، و هي في اشتغالها لا تقيم عدوا استراتيجيا تحدده الفروقات و الاختلافات الأيديولوجية أو الثقافية ، و إنما يتحدد هذا العدو بحالته العقائدية ، و عليه فإن التقسيم الحضاري للعالم القديم لم يكن تقسيما إقليميا مطلقا ، بل كان تقسيما عقائديا ، قد يخترق البيئة الإسلامية نفسها ، لما تقع هي الأخرى في دائرة الكفر و الضلال ، أو الانعتاق و الانزياح عن تعاليم الدين .

" أهل الحجاز أسرع الناس إلى الفتنة و أعجزهم عنها ، رجالها حفاة عراة و نساؤها كساة عراة ، و أهل اليمن أهل سمع و طاعة ، و لزوم جماعة وأهل عمان عريب استنبطوا ، و أهل البحرين نبط استعربوا و أهل اليمامة أهل جفاء و اختلاف في الرأي ، و أهل فارس أهل بأس شديد و عار عتيد ، و أهل العراق أبحث الناس عن صغيرة و

[1] - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 203 .
[2] - التحفة ، ص 100 –101
[3] - محمد نورالدين أفاية ، المتخيل و التواصل ، ص 85 .
[4] - د.عبد الله إبراهيم ، المركزية الإسلامية ، ص 76 .

أسبقهم لكبيرة ، و أهل الجزيرة أشجع الفرسان و أقتل للأقران ، و أهل الشام أطوعهم للمخلوق ، و أعماهم للخالق ، و أهل مصر عبيد لمن غلب ، أليس الناس صغارا ، و أجلهم كبارا "[1].

إن السلم العقائدي الذي تصنف وفقه المجالات الحضارية ، لا يقيم عداوة مطلقة مع بيئة حضارية بعينها ، و إنما يرتبط بحالات رفض و نفور من هذه البيئات التي سرعان ما تزول بزوال مفاهيم الكفر و الوثنية ، التي تعد مركز الدعوة في الرسالة السماوية ، فتحل محلها مشاعر الأخوة و التسامح و الحميمية ، كما انها لا تحول العداء العقائدي إلى حالات كره أو تعال حضاري و سلب ثقافي ، بل إن البيئة الموبوءة بالكفر توصف في احيان كثيرة ، بعيدا عن المبدأ الأساسي المتمثل في الكفر ، بصفات إيجابية دون إقحام مشاعر الانتقاص أو السلب أو الاستعلاء و الهيمنة .

" و سكـــــان روما أمة من النصارى يقال لهم نامش و هم أشجع من الإفرنج و أحسن وجوها من جميع الروم و عندهم ضاع كثيرون في جميع الصناعات ، يتخذ عندهم باب الكتان الذي لا يوجد مثله في الثوب الواحد مائة ذراع و أكثر " [2].

إن هدف النظرية الإثنوغرافية للآخر المغاير عقائديا في مضامين المركزية الإسلامية ، هو محاولة إدراج هذه المنظومات المختلفة عقائديا و المنحرفة أخلاقيا في إطار المنظومة العقائدية الإسلامية التي تجسد التعاليم السماوية التي تنص على التوحيد و الإيمان بعيدا عن الهيمنة أو سلب الهويات العقائدية الأخرى ، و هذا الإدراج لا يتم بصورة قمعية أو استعمارية و إنما يتم بطريقة اختيارية ، و لا يقابل الرفض في الدخول في الهوية الحضارية الإسلامية إلا بفرض الجزية لقاء الحماية و الوصاية .

على خلاف الحروب المقدسة الأوربية (الصليبية) ، التي كانت تقوم على الأطماع و المكاسب المادية ، خاصة " الاستفادة المادية و التجارية التي حصل عليها الصليبيون الأوائل طوال القرنين الثاني و الثالث عشر للميلاد ، عندما نجحوا في الاستيلاء على مدينة القدس و موانئ الشام و فلسطين" [3]. والتي أغرت فيما بعد كريستوف كولومبوس و دفعته " لدعوة الكنيسة المسيحية الكاثوليكية للاستيلاء على القدس " [4] ؛ ذلك

[1] - التحفة ، ص 74.
[2] - التحفة ، ص 61 .
[3] - حاتم عبد الرحمان الطحاوي : دراسات في تاريخ العصور الوسطى ، ص 285 .
[4] - حاتم عبد الرحمان الطحاوي : دراسات في تاريخ العصور الوسطى ، ص 284 .

أنه لم يشف نهمه رغم حصوله " على نسبة 10 % من عائدات التجارة في الأراضي الجديدة التي قام باكتشافها "[1]. على خلاف ذلك ، قامت الفتوحات الإسلامية على مبدأ إنساني يمتد إلى مرجعية سماوية إلهية ، مهمتها تصحيح المنظومة العقائدية الكونية ، بعيدا عن الأطماع الدنيوية و التي توجت بسبب طابعها الإنساني و الأخلاقي بإدراج مساحات كونية واسعة امتدت من تخوم الصين شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا ، من فيافي روسيا شمالا إلى أواسط إفريقيا جنوبا ، و لا أدلّ على إنسانية الفتح ، و براءته من الملابسات الاستعمارية و الهيمنية ، الدعوات الإدارية لبعض الممالك الواقعة في بلاد الكفر ، للانخراط في العالم الإسلامي و الاعتقاد بديانته على غرار الواقعة المشهورة لملك " ألمس بين سلكي بلطوار : ملك الصقالبة الذي يبعث إلى أمير المؤمنين المقتدر بالله ، يسأله أن يبعث إليه من يفقهه في الدين و يعرفه بشرائع الإسلام ، و يبني له مسجدا و ينصب له منبرا ليقيم عليه الدعوة في جميع بلده و أقطار مملكته "[2].

يمكن أيضا من خلال التحفة أن نلامس عن كثب أولى الحفريات في تاريخ نشوء الصراع الشرقي و الغربي ، ذلك أنه و رغم غياب الدلائل (القرائن النصية) على حالات الصدام أو التوتر العقائدي و الحضاري بين الشرق و الغرب إلا أنه يمكننا ملامسة بعض الحالات النصية التي تثبت بما لا يدع مجالا للشك الجذور الأولى لتأصل هذه الثنائية الحضارية .

و هذه القرائن النصية تستقى خاصة من الانفتاح الرهيب للحضارة العربية الإسلامية على الممالك الواقعة شرق الدولة الإسلامية ، في حين يقع الغرب ضمن نطاق مظلم لا يؤشر عليه النص إلا في حالات نادرة :

" و لما كنت في باشغرد سنة خمس و أربعين و خمسمائة كان بيني و بين رومية أياما يسيرة و سألت المسلمين الذين يسافرون إليها من باشغرد عن صفتها ، فوصفت لي كما كتبتها ها هنا ، و ذكر أن أكثر المدينة قد خرب الآن لأن الأمراء تنافسوا في البلد و تقاتلوا و الملك الكبير لا يقدر على قهرهم "[3].

---

[1] - حاتم عبد الرحمان الطحاوي : دراسات في تاريخ العصور الوسطى ، ص 284 .
[2] - إسماعيل العربي ، تريخ الرحلة و الاستكشاف في البر و البحر ، ص28 ، ينظر أيضا : رحلة ابن فضلان – تحرير و تقديم : شاكر لعيبي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ط1، 2003 ، ص 37. . 38
[3] - التحفة ، ص 59 .

هذا المقطع يثبت العزلة التي كانت قائمة بين العالم الإسلامي و العالم المسيحي بقادة روما ، و الإفرنجة فيما بعد ، و انفتاح الحضارة العربية خاصة جهة الشرق :

" و الملك العظيم و العدل الكثير و النعمة الجزيلة و السياسة الحسنة و الرخاء الدائم و الأمن الذي لا خوف معه بلاد الهند و بلاد الصين ، و أهل الهند أعلم الناس بأنواع الحكمة ، مثل الطب و النجوم و الهندسة و الصناعات العجيبة التي لا يقدر أحد سواهم على أمثالها " [1].

إن هذا الصمت الذي يخيم على الأصقاع الغربية ممثلة في مجاهيل أوروبا الغربية آنذاك ، كأنه رسم خفي لحدود بين عالمين مفارقين أيديولوجيا و لو بصمتهما و عدم نفاديتهما الواحد على الآخر .

و تعود الأسباب في ارتسام هذه القطبية الحضارية في هذا التوقيت من تاريخ الحضارة الإنسانية ، إلى الخلخلة التي ستمارسها " الفتوحات الإسلامية مع الامتداد الحضاري العربي في جزء كبير من مناطق البحر الأبيض المتوسط ، و هذه الخلخلة ستحدث انفصالا حاسما في القرن الثامن الميلادي " [2]، حيث ستطوق العالم المسيحي بل و تدخل بعض تخومه " ضمن وصايتها المباشرة "[3] ، و هو ما سيحدث أولى علامات العداء و الصراع .

لكن لماذا لا ينشأ صراع مماثل جهة الشرق ما دام أن الفتح الإسلامي قد لامس حضارات عظمى لا تقل قوة عن الحضارة المسيحية في الغرب الذي كان يمخره الصراع و الانحلال العقائدي و التفكك السياسي .

يعود الأمر إلى الهوية التاريخية و الطابع الكوني للحضارة العربية من جهة و العالم المسيحي من جهة ثانية ، فبسبب تصاعد الهيمنة الإسلامية و توغلها خاصة في منطقة البحر الأبيض المتوسط و الشرق الأوسط ، خلق حالة من القلق و الاضطراب الحضاري بالنسبة لأوربا و الغرب المسيحي الذي أصبح مهددا في تاريخه و هويته ، و بسبب تضخم هذه الهوية بتبنيه لأكبر الحضارات الكونية ، كاليونانية ثم الرومانية و اعتناقه لأكبر الديانات ممثلة في الدين المسيحي ، فإن الفتح الإسلامي سيقوم بتدمير

---

[1] - التحفة ، ص 41 .
[2] - محمد نور الدين أفاية ، المتخيل و التواصل ، ص 100 .
[3] - نفسه ، ص 100 .

الوحدة المتوسطية التي يقع فيها هذا الإرث الحضاري ، و هنا بالذات تشكلت الهوة بين العالم الإسلامي و العالم المسيحي ، حيث ترشدنا الرحلة (الغرناطي) إلى بعض علامات هذا الصدام :

" فلما استفتح عمر بن العاص الاسكندرية احتالت الروم ، بأن بعثوا جماعة من القسيسين المستعربة (أظهروا انهم مسلمون) و أخرجوا كتابا زعموا فيه أن دخائر ذي القرنين في جوف المنارة فصدقهم العرب بقلة معرفتهم بحيل الروم "[1].

و بعد فتور هذا التشكل العنيف للهوة بين الشرق الإسلامي و الغرب المسيحي ، سيقفز المكبوت التاريخي إلى السطح ، ليعود الصراع من جديد بعد بداية تعافي العالم المسيحي ، ليستيقظ الهاجس الحضاري في اللاوعي الأوربي " الذي لم يتحرر في يوم من الأيام من هذا التحدي الذي فرضه العرب على أوربا في العصر الوسيط "[2]. و وجدت الكنيسة الكاثوليكية المبررات العقائدية لإعادة " مدينة القدس و تخليص بحر المسيح المخلص "[3] ، بشن الحروب الصليبية الثلاث ، و قبل ذلك تبلورت " فكرة الحروب الصليبية في طيات الصراع بين المسلمين و المسيحيين في إسبانيا ، فقد بدأت الحروب ضد المسلمين منذ القرن العاشر الميلادي و لم تنته إلا في عام 1492 الذي شهد سقوط غرناطة آخر معاقل المسلمين في الأندلس "[4].

و تكمن أهمية رحلة الغرناطي على هذا المستوى التاريخي في إرشادنا إلى الحدود الإقليمية التي ارتسمت بين العالمين المسيحي و الإسلامي في القرن السادس الهجري (زمن الرحلة) ، و الذي حدد البذور الأولى للصراع الشرقي الغربي ، الذي نلمسه خاصة في حالة النفور و العداء بين العالمين من خلال المقاطع المتناثرة هنا و هناك في ثنايا الرحلة ، مما أوردنا و مما لم نورده . إضافة إلى الانفتاح على مستوى الشرق و إهمال الغرب أو التبرؤ منه و هو ما يوجهنا إلى أولى المعالم في نشوء الصدع الحضاري بين الشرق و الغرب .

[1] - التحفة ، ص 89.
[2] - محمد نور الدين أفاية ، المتخيل و التواصل .ص 100 .
[3] - حاتم عبد الرحمان الصحاوي ، دراسات في تاريخ العصور الوسطى ،ص 271 .
[4] - نفسه ، ص 270.

2 –الوطن / الاغتراب

تعتبر ثنائية الغربة و الوطن من المفاهيم المتأصلة ، الملتصقة عضويا بتجربة الرحلة ، و تتحدد هذه الثنائية كقانون كلي يتصل في العمق بمرجعيات إنتاج النص و ظروفه ، مرجعيات و ظروف تتصل خاصة بأسباب الرحلة الدينية و العلمية ، و الأهداف النفسية و الشخصية التي دفعت بالرحالة إلى حمل عصى الترحال .

كما تتحكم هذه الثنائية في الحالات النفسية و الوجدانية التي تنبثق جراء تجربة التمزق بين الغربة و الوطن ، كما تبرز الميكانزمات الدفاعية التي يتبناها الرحالة لمعالجة التجربة القاهرة للمنفى الذي قرره الرحالة و ألزم نفسه به .

تنقطع رحلة الغرناطي ، على غرار كثير من الرحلات العربية خلال القرون الوسطى ، انقطاعا صارما عن الرحلات الإنسانية العادية التي ألفها بنو البشر حين مغادرة الوطن و الالتحاق بأرض أجنبية ، " بدوافع روح المغامرة و حب الاستطلاع و الرغبة في درس أحوال الشعوب و معرفتها ، أو أنها قد تتحول إلى مخطط سياسي للغزو و الاستعمار " [1] .

فإذا كانت هذه الرحلات تنشأ من ظروف و أسباب دنيوية بحتة ؛ كطلب متعة عقلية أو نفسية أو حتى جسدية ، أو إدارية وعسكرية تلبية لواجبات الحكم و السلطان ، فإن الرحلات الإسلامية في عمومها و رحلة الغرناطي بصفة خاصة ، تغادر هذه المرجعيات و الأسباب الدنيوية ، لتتعاقد مع أسباب أخروية " تكون فيها الدوافع روحية أكثر منها مادية "[2]. ، و رغم بروز بعض المتع العقلية ، و الطموحات العلمية التي تخلقها تجربة المغايرة و الإغراء المعرفي أثناء الالتحام مع التجارب المعيشية للآخر المفارق ، أثناء القيام بتجارب الاختراق ، فإن الهدف الأسمى يبقى تلبية النداء السماوي الذي انبثقت عنه :

" و قد أودع الله تعالى من عجائب المصنوعات في الآفاق و السماوات كما قال تعالى : " و كأي من آية في السماوات و الأرض يمرون عليها و هم عنها معرضون " [3].

---

[1] - إسماعيل العربي ، تاريخ الرحلة و لاستكشاف في البر و البحر ، ص 6 –7 .
[2] - نفسه .ص:7
[3] - قرآن كريم ، سورة يوسف ، الآية: 105

و قد ندب إلى النظر في عجائب الدنيا بقوله تعالى : " قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق " [1]) [2].

إذن ، فهذا هو المرجع الكلي و النداء الخفي الذي تقوم عليه الرحلة في البيئة الإسلامية ، و هو الظرف الذي ترتبط به كل الأسباب و الموضوعات المعرفية و النفسية التي يحيل عليها نص الرحلة .

فانطلاقا من هذا النداء الإلهي ، يشرع الرحالة في البحث عن علامات الوجود الإلهي ، و إثباتها لنفسه و لعموم الإنسانية ، إنه يتحرى دائما الخارق المفارق لقوى البشر ، الذي يحيل دائما على الحضور الإلهي ، و لعمق الاشتغالات الإيمانية ، و يعزز ميثاق الاتصال بالله – عز وجل – و يثبت عظمة قدرته في عباده و مخلوقاته و في ظواهره الطبيعية ، و هو الأساس الذي يقف وراء اقتفاء الرحالة لأثر الغريب العجيب ، و يبرر الهوس المعرفي برصد الخارق الذي يعطي الانطباع أحيانا بالأسطورية و الخرافة :

" و من شهد حجر المغناطيس و جذبه للحديد ، و كذلك حجر الماس الذي يعجز عن كسرة الحديد ، و يكسره الرصاص ، و يثقب الياقوت و الفولاذ و لا يقدر على ثقب الرصاص ، يعلم ان الذي أودعه هذا السر قادر على كل شيء .

و كذلك خرزة الباه و خرزة الفتح و قد أودع الله عز وجل فيهما خواصا تدل على حكمة الله تعالى ، فلا تكن مكذبا بما لا تعلم وجه حكمته " [3].

بعيدا عن هذه الخلفيات و المرجعيات الأساسية لانبثاق الرحلة ، و الأصول المعرفية و الدينية للقيام بها ، تطرح أسئلة جوهرية تنبثق هي الأخرى من أصول ثنائية الوطن و المنفى ، تتعلق خصوصا بحالات تعاطي الرحلة مع تجربة المنفى .

و فما هي الأوضاع النفسية و الحالات الشعورية التي يعانيها من هذه التجربة العنيفة بعيدا عن الأوطان ؟ و ما هي الآليات النفسية و العلاجات الموضوعية التي يتبناها الرحالة لأجل خلق حالة التوازن النفسي و إسكات نداء الوطن الخفي و إطفاء حرقة الاشتياق للحظات الهناء و المتعة بجانب الأهل و الخلان ؟

---

[1] - قرآن كريم . سورة العنكبوت:20

[2] - التحفة ، ص 30 .

[3] - التحفة ، ص 31 .

ما هي في خضم كل هذا التوتر الوجودي الحالات الاستبدالية التي تقلل من وطأة " السفر و صعوبة الترحال ، علاوة على معاناتهم (الرحالة) لآلام الغربة و تباين الألسنة و العادات "[1].

تعد الموضوعات المعرفية التي اقتضتها المرجعية الدينية السالفة الذكر من أهم الحوافز النفسية و الميكانزمات الدفاعية لمواجهة شقاوة الغربة ، و عنف تجربة الانفصال عن الديار ، لذلك فإن الانتزاع " الواعي من مقومات الذات التي اكتسبها (الرحالة) في وسطه العائلي و الاجتماعي و الثقافي "[2]، التي تحتج دائما بالعودة حين يعاود الحنين إلى الوطن و الديار ، سيتم تعويض ذلك الانتزاع بموضوعات غرائبية " Exotique " للمتعة و التلذذ النفسي بما تفرضه محمولات الهوية المعرفية و الأنثروبولوجية لفضاءات الضيافة و الإقامة ، إن مبدأ التلذذ بنكهة الغريب و المفارق لبيئة الرحالة الأصلية ، يعد أساسا إجرائيا فعالا في خلق التوازن على الصعيد النفسي ، وهو في الحقيقة استجابة فطرية لنداء مضاد و خارجي لمغادرة رتابة البيئة الأصلية للرحلة و الانخراط في العالم الخارجي الواقع في عتمة الوعي المعرفي للرحالة خارج أسوار الوطن ، لذلك فإن حالة السفر و الترحال هي حالة أصلية في نفسية الرحالة الذي يبحث عن شفاء الذات من النداءات العنيفة لحضارة الآخر الواقع خارج قوقعة الوطن ، التي أذكاها خاصة " أدب الرحلة الذي أعطى صورة انفعالية قوية عن المغامرات الغرائبية "[3]. بعيدا عن التجارب الكلاسيكية للمجتمع الأصلي ، و لذلك فإن التعامل مع هذا الوضع الطارئ الذي تفرضه مغادرة الوطن ، سيكون بالإنصات إلى الإيقاع المعرفي لهذه البيئات و الانتشاء بتفتيت قواقع الاختلاف ، و الاستسلام للتجارب الحالمة في هذه البيئة المفارقة و المنافية لبيئته الأصلية .

و عند أعتاب هذه التجربة الطارئة و رغم قساوتها ، فإن المتعة بادية على نفسية الرحالة الذي يقوم بمراوغة حالة الوعي المتصاعدة بعذابات و شقاوة الاغتراب ، بالتعريج على المتعة العقلية ، مما تتيحه الآثار المعمارية و العجائب الطبيعية و المفارقات المعيشية و الثقافية لديار الإقامة ، فنجده في مصر يستلذ بمخلفات الحضارة الفرعونية :

---

[1] - حسين محمد فهيم ، أدب الرحلات ، ص 39 .
[2] - محمد نورالدين أفاية ، المتخيل و التواصل ، ص 136 .
[3] - الطاهر لبيب ، صورة الآخر (العربي ناظرا و منظورا إليه) مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1999 ، ص 176 .

" و رأيت في قصر فرعون [موسى] بيتا كبيرا من صخرة واحدة خضراء كالآس فيها صورة الأفلاك ، و النجوم ما لم أشاهد عجبا أحسن منه " [1] .

ثم نجده في البحر يلتقط من عجائبه ما يثير في نفسه الدهشة و الغرائبية و يعيق تدفق الوعي المتصاعد بالغربة :

" و لقد وجدت يوما على جانب البحر عنقودا أسود كبير الحب أخضر العرجون ، كأنه قطف من كرمه الآن ، فأخذته ، وكان ذلك في زمن الشتاء ، و ليس في تلك الأرض التي كنت فيها عنب ، لأنني كنت في بعض بلاد البربر يقال لها تمسامان كانت لبعض قرابتي ، و كنت نازلا عنده ، و هي على جانب البحر ، فأخذت ذلك العنقود و فرحت به [...] فقيل هذا عنب البحر " [2].

و في تضاعيف هذا الترحال الدائم في المغريات المعرفية و الموضوعية للحضائر و المدن و الفيافي و البحار ، و ما تنتجه من تجارب غرائبية تقوم فاعلا أما تدفق الوعي بمفارقة الوطن و تقمع حالات الشوق و الحنين إليه ، تنبلج بين الفينة و الأخرى شطحات نفسية ، و نبضات عنيفة للوعي الذي يحتج باحثا عن ثوابته الأصلية و العالم الحالم " الذي ابتناه مسبقا ليصاحبه في الرحلة " [3] ، فيقفز إلى مستوى السطح ، بعدما غيبته اللذة المعرفية و الإغرابية فاستقر في غيابات النفس إلى حين .

" و لما وصلت إلى الموصل سنة سبع و خمسين و خمسمائة و نزلت في جناب الشيخ الإمام الزاهد الماجد [...] أبي حفص عمر بن محمد [...] و لم يزل أبقاه الله و من المكاره وقاه يحدثني كلما كنت ألقاه أن أجمع ما رأيته في الأسفار [...] فأجبته إلى ذلك لغروب الفطن ، و ضيق العطن ، و بعد الأهل و الوطن ، وتشتت الأحوال ، و ركوب الأهوال ، و طول الاغتراب و البعد عن الأحباب و مساورة العذاب و أنا أسأل الله الكريم المجيب ، أن يمن علي بالفرج القريب " [4].

بالإضافة إلى هذه الأساليب النفسية الطارئة ، المستحدثة لخلق التوازن الوجداني في ديار الغربة ، تقوم أساليب الضيافة في بيئات الترحال بمعالجة التمزق الوجداني للرحالة و التخفيف من الشوق الداهم للوطن و الأهل و الخلان .

---

[1] - التحفة ، ص 94 .
[2] - التحفة ، ص 110 .
[3] - الطاهر لبيب ، صورة الآخر ، ص 76 .
[4] - التحفة ، ص 29 .

و يعود أصل قوة الجلد و احتمال الرحالة لعذابات تجربة المنفى إلى الظروف الملائمة للإقامة ، خاصة في ديار الإسلام ، لما تتمتع به هذه البيئات من ثوابت اجتماعية و خصائص حضارية ، تطابق تلك التي تعتمل في هوية الرحالة ؛ " حيث تصبح الفكرة أو العقيدة أو الأيديولوجيا ، وطنا جديدا أو مجتمعا يجمع المنتمين إلى الفكرة " [1] ، فتسمح له بمواصلة التعاطي مع ثوابته و عدم استبدالها بحالات نفسية تعويضية ، ترهق كيانه ، و تنزعه بعنف من ثوابته الأصلية . و الأمر يتعدى مجرد التعاطي الإيجابي بين الهوية الثقافية و العقائدية للرحالة و البيئات المخترقة ، إلى حسن الاستقبال الدبلوماسي و الاجتماعي الذي يلاقيه من سكان ديار الغربة :

" و منذ ان اغتربت عن المغرب الأقصى ، شاهدت من الأئمة الكرام ما لا يعد و لا يحصى ، و أولاني الله عز وجل على أيديهم من أنواع النعم و الإحسان ما لا يقدر على إحصائها لسان جزاهم الله عني أفضل الجزاء ، إنه سميع الدعاء فعال لما يشاء " [2].

و قد بلغت درجة توفير أسباب الضيافة ، إلى درجة التبجيل و رفع الرحالة إلى مصاف الفقهاء و الأئمة ، ويستفتى عن أمور الدين و الدنيا ، و تعد حالة الحظه هذه أيضا من مسكنات عذابات الاغتراب و أشواق الالتحاق بالظرف الاجتماعي الأصلي :

" و لما دخلت سخسين سنة خمس و عشرين و خمسمائة ، اجتمع إلى الناس من أهل العلم و غيرهم ، و في جملتهم شيخ ضعيف له ثياب خلقه خالقي عنده سوار ذهب وزنه أربعون مثقالا ، و قال ما أصنع بهذا السوار ؟"[3].

بعيدا عن هذا كله و على صعيد وجودي ، تقوم الرحلة بالنسبة للرحالة مقام وضع مجازي يحاول أن يعالج به الوضع غير المستقر للإنسان في الحياة الدنيا ، و يعطي علاجا مؤقتا لحالة الانتظار الأزلي للموت و الآخرة و العقاب .

هذا الشعور الكلي ، بالطابع العابر و الفاني للحياة ، في مقابل سرمدية الآخرة ، سيطغى على وعي الرحالة و يجعل من رحلته حالة دينية ، يحاول من خلالها استثمار هذه الفترة الحياتية العابرة من أجل تحقيق النجاة و الفوز بالآخرة . و تصبح عذابات

---

[1] - الطاهر لبيب ، صورة الآخر ، ص 111 .
[2] - التحفة ، ص 28 .
[3] - التحفة ، ص 123 .

الغربة و آلامها تطهيرا للذات من لذات الحياة و مغرياتها الفانية ، " و مرحلة اعتزال و اعتكاف تتيح نضج الطاقات و الارتقاء الروحي "[1].

و بذلك فإن الاغتراب الوجودي ، و الوضع الهش الذي يقوم في وعي الرحالة المسلم إزاء العالم الدنيوي ، سيقوم بخلخلة ثنائية الوطن و الاغتراب .

و تصبح مغادرة الوطن أساسا وجوديا ، لأجل تحقيق العودة المنشودة للوطن الأصلي الواقع في الآخرة ، و رغم التجربة القاهرة التي يعانيها جراء آلام الاقتلاع من أرضه الأم التي مد فيها جذوره الثقافية و جسوره النفسية و الاجتماعية ، المتعاقدة مع بني جلدته ، فإن الرحالة سيعمل على إلغاء إغراءات العودة ، و في المقابل يتم استثمار هذا العناء الوجودي في تعبيد الطريق للعودة إلى موطن الآباء ؛ آدم و حواء ، و كأن الرحلة بهذا الوصف أصبحت ضربا من التصوف " ينطوي على ترك الأمور على مجاريها و عدم المبالاة بما تكون عليه الجماعة "[2] التي تغري دائما بالانخراط في متع الدنيا و نسيان الآخرة .

إن الرحلة العربية تبرز كتعبير مجازي لرحلة هوميرية ، تحمل في طياتها البحث عن وضع عقائدي يقيني ، و حالة إيمانية راسخة . لذلك فإن العذابات و الاكتواء بحرقة الاغتراب و حالات الحرمان المصاحبة لها ، ستقطع مع الرحلات الدنيوية التي يتوق أهلها إلى العودة إلى الأوطان و الحلم الداهم بالتقاء بنلوب جميلة واقعة على سرير وثير تنتظر منذ سنين ؛ لأن الرحالة العربي كانت تقمع في نفسه هذه الرغبات الدنيوية و المطالب النفسية و الجسدية ، حتمية الموت و الآخرة و الجزاء و العقاب . فينفلت منها و يبحث عن وضع إيماني راسخ يضمن له الالتحاق بالجنة السرمدية ، موطن الأحلام الأكبر أين تتحقق الرغبات و النزعات النفسية المؤجلة .

[1] - د . فضل الله محمد إسماعيل ، الأيديولوجيا و فلسفة الحضارة ، ص 323 .
[2] - ادم ميتز.الحضارة الاسلامية.ج2.ص:16

فهرس الموضوعات

<u>**الفصل الثالث : الكمونات السيميائية لفضاءات الرحلة**</u>

ملخص

تستهدف هذه الدراسة فحص نتاج تراثي فريد من نوعه في الإرث العربي القديم . ممثلا في أدب الرحلة ؛ هذا النص الذي يعد مصبا دفاقا للتموجات الحضارية و الأيديولوجية للواقعة التاريخية التي نشأ فيها ، و هو يجمع إلى جانب الحساسية المفرطة لنبض مخيال الرحالة و عوالمه النفسية و الفكرية ، رسما متحفيا و تاريخيا للمعمار الجغرافي في العالم القديم . علاوة على احتوائه للمضامين الأنثروبولوجية و العلاقات السياسية و التجارية بين الأمم و الحضائر التي عايشها النص وامتص منها منظوماته الدلالية و الفكرية ؛ و ترعرع في ثنايا مساحة التواصل الحضاري من لدن تلك العصور . و تم اعتباره تبعا لذلك نصا يتأسس بالسفر بين الجغرافيات و الحضارات

و لهذه الاعتبارات المعرفية ، فأننا سعينا إلى اختيار رحلة نموذجية (رحلة أبو حامد الغرناطي) تجمع كل أطراف هذه العوالم الحضارية و الجغرافية ، التي تفسح مساحة أكبر للمناورة النقدية لأجل تطويق أساليب إشغال هذا النص التراثي ، و إرساء قوانين و فروض أساسية تحتكم أليها النصوص التراثية من جنس أدب الرحلة ؛ التي تنفلت في غالب الأحيان عن التوصيف النقدي ، بسبب طابعها المعرفي المعقد و المتكاثر و تشكلها الأسلوبي العاق ، الذي تسعى هذه الدراسة إلى استجلاءه . وحد الطابع البنيوي الخاص لنصوص الرحلة و تحديد ثوابتها النصية .

فقد كان نص الرحلة طوال عهود متلاحقة محل نزاع منهجي و نقدي ، بين اختصاصات معرفية متفرقة ، حاولت تمزيق وحدة النص لصالح مناهجها ، لحضور مضامينها و موضوعاتها على مستواه ؛ كالأنثروبولوجية و الأنثوغرافية ،و حتى علم التاريخ و الفلسفة .

لقد كانت هذه المداهمات العلمية التي مورست على مستوى المضامين الفكرية و الموضوعية لنص الرحلة هي الأساس المنهجي الذي جعلنا نتبنى الدراسة الأدبية و الاستعانة بالإجراءات النقدية الحديثة في القراءة و الوصف لأجل الحفاظ على وحدة النص ، و عدم فحصه أشلاء متناثرة ؛ حيث يفقد وحدته الموضوعية و العضوية ، و ينقطع تبادله الدلالي اللامتناهي بين مضامينه و منظوماته الدلالية. و تجنبا أيضا لخلخلة هذا النص المتشبع إيديولوجيا من منابته التاريخية الأصلية ، و إبقائه في موقعه ، ثم التراقص النقدي حوله ، في محاولة فهم قوانين اشتغاله النصي ، و تعرية بناه السردية استعدادا للقراءة السيميائية الفعالة لمضامينه الأيديولوجية و منظوماته الدلالية ، القابعة داخل القواقع الأسلوبية و الهيكل السردي للنص

الخاتمة :

بعد التقلب داخل أبنية النص السردية و إجلائها علميا و موضوعيا بالولوج إلى مختلف المضامين المعرفية و الدلالية التي تعمل داخل نص رحلة الغرناطي يمكن أن نلخص النتائج التي أفضى إليها البحث في النقاط التالية :

-إن التهميش الذي جعل فيه الفضاء الأدبي بؤرة الاستثمار الدلالي في هذه الدراسة في الماضي أخذ يسترجع مكانته الأصلية بظهور الشعريات البنيوية و السردية ، و يتضاعف الارتكاز عليه خاصة حين يزداد العقوق البنيوي للنصوص السردية ، و تصبح القراءة شبه مستحيلة فيتم الاستنجاد بهذا العنصر السردي المتماسك الحضور مهما بلغ انزياح النص .

- تعد السيميائية المنهج الأنسب لقراءة هذا النص التراثي لما يتيحه هذا الإجراء النقدي من فعالية تمتد إلى كل المساحات الدلالية داخل النص و إجراء قراءة داخلية بالمعالقة مع الموضوعات المعرفية و الواقع الثقافي الذي نما فيه النص . بعيدا عن التمزيق المعرفي الذي عاناه النص جراء الاختصاصات المختلفة الحاضرة على مستواه .

- رغم تراجع تعريف دقيق لبنية نص الرحلة و تضاءل ثوابت شكلية ينبني عليها ، يمكن الاعتراف بأنه خلق أدبي يقيم حدودا مع النصوص الأخرى ، بسبب طابعه المفارق كونه نصا ينمو على أرض بكر و يزحف في كل اتجاه . يمتص من الموضوعات المعرفية و الفكرية التي يخترقها لترحاله الدائم في الجغرافيا. و هذا هو الأساس البنيوي الذي يعطيه تعريفه الشكلي و البنيوي .

- يتمتع أدب الرحلة بقدرات سردية عالية بسبب نقله لتجارب سردية في غاية الإثارة و المتعة العقلية . هذه المفاصل الأسطورية و السردية التي أثبتت جدارة العربي في ميدان السرد ، يؤكدها تحول هذه القدرات إلى كفاءات سردية على مستوى أجناس سردية خالدة كألف ليلة و ليلة

- يزخر نص الرحلة بطابع معرفي كثيف و متكاثر حيث يجمع في جوفه اللساني كما هائلا من المعارف و الموضوعات العلمية ، الواقعة في البيئة الثقافية و الحضارية التي انبثق عنها ، فبالإضافة إلى هويته الدينية التي ورثها عن البيئة العربية الإسلامية ، يحاول النص ممارسة عمل تأريخي بتأسيس الصيرورة التاريخية لتعاقب الحضارات الإنسانية المتعاقبة على الأرض ، رغم انزوائه _غالبا_ في مستوى تعاقب الديانات ، و الالتجاء إلى المعيار الديني في الفحص و الوصف بسبب الهوية الدينية للنص المثبتة سابقا

-بالموازاة مع المشروع التأريخي ، يسعى النص إلى رسم الحدود الجغرافية للأرض و تحديد تشكلاتها الجيولوجية و الأيديولوجية و مساحاتها و أقاليمها و يتم الارتداد أيضا إلى الواقعة الدينية في إنجاز هذه المهمة العلمية .

- يضج نص الرحلة بالمضامين الأنثروبولوجية ، بسبب نشوء النص من التحولات بين المجتمعات و الحضارات التي ترجم عنها عاداتها و تقاليدها ، و أنماط الاتصال الحضاري معها .

- يثير نص الغرناطي مجموعة من الإشكاليات المعرفية بسبب تورطه الإيديولوجي في رسم العوالم الفكرية و الثقافية و الحضارية من لدن القرون الوسطى . ومن ثمة فإن الإشكالية تطرح على مستوى الأسس النقدية التي تبناها و قد أثبت البحث أن الرحالة كثيرا ما يفقد الروح العلمية أثناء الوصف و التقييم بسبب تمركزه الصوفي و استدعائه للموروث الديني و تقليله من سلطة العقل ، و هو ما جعله يضيع في أغلب الأحيان في فلوات التيه الأسطوري .

- يثير أيضا نص الرحالة المسلمين جدلا نقديا من حيث أنه يرشدنا إلى أن الفتوحات الإسلامية ، من خلال تعاملها مع الحضارات المخترقة . لم تكن بنية الطموحات الدنيوية و المطامع المادية على غرار ما كان عليه الشأن بالنسبة للمداهمات الاستعمارية و الكشوف الجغرافية الأوروبية و إنما يرتد الفتح الإسلامي إلى أصول سماوية منزهة عن زيف المطامع الدنيوية .

- يقف فضاء رحلة الغرناطي على الحدود الفاصلة بين الواقع و التخيل ؛ فهو يجمع إلى جانب نقله للبنى الجغرافية للحضائر المتحلقة حول العالم الإسلامي

، فضاءات أسطورية في غاية الإثارة خاصة تلك المتعلقة بالفضاءات التي تمتنع عن الانكشاف الجغرافي .

- لا يخضع فضاء الرحلة إلى خطاطة بنيوية متماسكة عضويا على غرار ما هو معمول به في الأجناس السردية المتطورة ؛ حيث يتراجع تماسك الفضاءات لصالح الوصف الموضعي الذي يشتغل في معزل عن الفضاءات الأخرى وفق سنة الحل و الترحال . ويتضاعف ترهل بنية الفضاء في التحفة بسبب غياب مسار تطوري خطي لرحلة الغرناطي ؛ حيث يتم استدعاء الأمكنة و الأصقاع الموصوفة تباعا أثناء ورودها على الذهن ، لمفارقة زمن الكتابة لزمن الرحلة .

- يعتبر تشغيل أساليب الوصف في رحلة الغرناطي ذا طابع بنيوي خاص يفارق ذلك الذي يوظف داخل الأجناس السردية المتطورة ؛ حيث يقصي الرحالة الوظائف الإيهامية و الزخرفية عن مقاطعه الوصفية و الارتكاز بالمقابل على مطاردة العناصر الأسطورية المتضمنة داخل المكان الموصوف كذلك نلمس في المقاطع الوصفية غياب الكثافة و التأطير .

- يثير الاشتغال الدلالي لفضاءات الرحلة مجموعة من المطبات النقدية و الأخطار التأويلية ، يأتي في مقدمتها ، التمركز الإيديولوجي للناقد الذي كثيرا ما يقحم أناه الثقافي في قراءة العوالم الدلالية الماثلة داخل النص ، و تزداد الخطورة على مستوى أدب الرحلة لكون هذا النص مفرط الحساسية الإيديولوجية بسبب وقوعه على مسافة التواصل و التعاطي بين الحضارات ، و تورطه في فترة حضارية حاسمة . يضاف إلى ذلك مفارقة الناقد لبنية التلقي الأصلية لنص الرحلة حيث تختلف ذائقة القرون الوسطى عن ذائقة القرون الحديثة اختلافا جذريا ، وهو ما قد يؤدي إلى إضعاف الحساسيات و تراجع الحوافز المعرفية و الجمالية ، و حتى تكثيف القراءة على مستوى ثقافة القرون الوسطى ، في الحضارة الإسلامية لا يمكن أن يعوض هذا العجز المنهجي .

- يعد مبدأ التقاطب إجراء ذا فعالية تأويلية عالية . استجمع اهتمام العديد من النقاد و المفكرين و الفلاسفة الذين اعتمدوه في دراساتهم و أبحاثهم الفلسفية و العلمية ، و تكمن الأهمية العلمية لهذا التقاطب في قدرته الهائلة على تجميع

الأضداد و تسمية العناصر المفارقة التي تغطي مساحة معرفية هائلة على مستوى الموضوعات الفيزيقية و المعرفية للوجود. لامتداد هذا القانون النقدي إلى الوجود البشري برمته .

- لا يتعامل الرحالة مع ثنائية البر و البحر بنفس المعطيات النفسية و المعرفية ، حيث يتحول البر بسبب طابع الألفة و الحميمية إلى فضاء للمتعة و الأمان بينما يقف البحر موقفا عدائيا تجاه الرحالة بسبب طابعه المفارق و الممانع و العدواني كما يمارس البحر في مقابل البر ممانعة صماء أمام عمليات الوعي و الإدراك المعرفي للرحالة بسبب طابعه المتقلب و نرجسية ظروفه الطبيعية التي تحيله إلى مساحة للأسطرة التي تستبعد عمليات الوعي و الإدراك المعرفي .

- تحيل أيضا فضاءات البحار و اليابسة إلى وضعين فيزيقيين أساسين في تطويق آليات اشتغال خيال الرحالة و عمليات إدراكه للعالم الخارجي المخترق أثناء الرحلة. و يتعلق الأمر بالعمق و السطح ، لذلك فإنه يرتسم في وعي الرحالة نوعان من العمق و السطح ؛ عمق عمودي و عمق أفقي ؛ أما الأول فيمثل العمق الأصلي الذي يفرضه الامتداد الطبيعي المعتاد تحت السطح الإيديولوجي لليابسة أو جدار الماء على مستوى البحار . أما العمق الأفقي فإنه يمثل الامتداد الواقع خلف الأقاليم الممتنعة عن أقدام الرحالة و أشرعتهم في البر و البحر ، ويتحكم في العمقين لعبة العتمة نفسها ، التي تغيب الموجودات الفيزيقية و الموضوعات المعرفية لهذا الفضاء فيحيلها مساحة لمارسة الأسطرة و التخييل لتعويض النقص الفادح في حالات الوعي و المعرفة .

- يتبنى الرحالة العربي القديم مجموعة من الميكانزمات الدفاعية و الأساليب النفسية أثناء تعامله مع الطبيعة التي تطوق حضوره أثناء اختراق الآفاق ، و يعتمد كأول شرط دفاعي الرسم للحدود الاستراتيجية التي ينبغي تفاديها على غرار الأصقاع الشمالية وبجر الظلمات التي تأصلت الخشية منها عبر قرون من الترحال و الإبحار . و أثناء تحليل مضامين تجربة التعاطي مع الطبيعة يصعب تحديد التغيرات الثقافية و السلوكية للرحالة أثناء اقتحامه لفضاءات طبيعية مغايرة لطبيعته الأصلية ، و لعل الأمر يعود بنسبة كبيرة إلى القفر الضوئي على هذه

الفضاءات المغايرة و تحوله الدائم دون سماحه لموضوعاتها من التوغل إلى مركزيته الثقافية . بالإضافة إلى تضخم أناه الثقافي لانتمائه إلى حضارة مرموقة في تلك العهود .

- تعتبر المحددات العقائدية الإسلامية الموجه الأساسي في رسم حدود علاقة التعاطي مع الآخر ، حيث تخترق فضاءات الكفر و الوثنية حالات العدوانية و النفور. بينما تحل حالات الألفة و الانسجام النفسي في فضاءات الإسلام و الطهارة . وهذا القانون الأصلي في علاقة الأنا الإسلامي بالآخر الأجنبي لا يقيم عدوا استراتيجيا مطلقا و انما قد تفقد البيئة المعادية طابعها العدائي حين حلولها في الرقعة الإسلامية واكتسابها وضعا إيمانيا في حين أن الفضاءات الواقعة داخل الرقعة الإسلامية قد تصبح عدوانية إذا ما اخترقتها حالات الكفر و الوثنية . كما ترشدنا التحفة في خضم علاقة الأنا بالآخر إلى الجذور الأولى لنشوء ثنائية حضارية تستقطب جماعة إيديولوجية العهود المتأخرة و نقصد بذلك ثنائية الغرب / الشرق .

- تتقطع رحلة الغرناطي و الرحلة الإسلامية عموما مع الرحلات التي اعتادها الإنسان التي تمتد ظروفها إلى أسباب دنيوية محضة ، كطلب المتع و الاستجمام أو بهدف الاستطلاع العلمي و المعرفي .فإذا كانت هذه الرحلة كذلك فإن الرحلة الإسلامية و رغم إدراجها لبعض هذه المطالب الدنيوية إلا أنها ستتقطع معها للتعاقد مع أسباب أخروية دينية .و لهذا السبب فإن قساوة تجارب الاغتراب و التمزق بعيدا عن الأوطان أو مجالات المتعة العقلية و النفسية التي تتيحها تجربة المغايرة و التلذذ باكتشاف ثقافة الآخر ، ستحول إلى حالة إيمانية تعزز الوضع العقائدي و تطهر النفس من مغريات الدنيا في أحضان الوطن و فتنته وتلقيه بعيدا حيث يتسنى له خلق ظرف إيماني راسخ يضمن له العودة المامونة إلى الوطن الأصل " جنة الآباء ،آدم و حواء

قائمة المصادر و المراجع :

القرآن الكريم .

- **المصادر :**

- الغرناطي (أبو حامد الأندلسي) . تحفة الألباب و نخبة الإعجاب . تحقيق وتقديم : إسماعيل العربي . المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر .1989.

- **الكتب العربية** :

1- ابن **فضلان،(احمد)** : الرحلة . تح : شاكر لعيبي . دار السويدي . الإمارات ع .م. ط1. 2003 .

2_ **إبراهيم (عبد الله):** المتخيل السردي .(مقاربات نقدية في التناص و الرؤى و الدلالة). المركز الثقافي العربي .بيروت.الدار البيضاء. ط1. 1990

3 _ المركزية الإسلامية (صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى). المركز الثقافي العربي .بيروت .الدار البيضاء. ط1. 2001

4 - إبراهيم (عبد الله) واخرون. معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج الحديثة). المركز الثقافي العربي .بيروت .الدار البيضاء. ط2. 1996 .

5- أبو ديب (كمال). في الشعرية . مؤسسة الأبحاث العربية . لبنان .ط1. 1987

6- إسماعيل (فضل الله محمد) . الأيديولوجيا و فلسفة الحضارة . مكتبة بستان المعرفة . الإسكندرية . ط1 . 2005

7- أفاية (محمد نور الدين) . المتخيل و التواصل.(مفارقات العرب و الغرب) دار المنتخب العربي . 1993.

8- ألف ليلة و ليلة . المكتبة الشعبية. المجلد الثالث

9- بحراوي (حسن) . بنية الشكل الروائي . المركز الثقافي العربي .بيروت . الدار البيضاء . ط1. 1999.

10 - **بن مالك (رشيد)**. مقدمة في السيميائية السردية . دار القصبة للنشر. الجزائر .2000.

11- **حسني (زكي محمد)** . الرحالة المسلمون في العصور الوسطى . دار المعارف . القاهرة .1945.

12- **الرويلي (ميجان)** . **البازعي (سعد)** . دليل الناقد الأدبي . المركز الثقافي العربي .بيروت . الدار البيضاء . ط2 . 2000.

13- **صالح (بشرى موسى)**. نظرية التلقي .(أصول و تطبيقات) . المركز الثقافي العربي . بيروت .الدار البيضاء. ط1. 2001 .

14- **الطحاوي (حاتم عبد الرحمان)** . دراسات في تاريخ العصور الوسطى . عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية .ط1 .2003

15- **العربي (إسماعيل)** . تاريخ الرحلة و الاستكشاف في البر و البحر . المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر ..1986

16- **فهيم (حسين محمد)** . أدب الرحلات . عالم المعرفة . الكويت .1989

17 - **فوزي (حسين)**. حديث السندباد القديم . مطبعة نخبة التأليف و الترجمة و النشر . القاهرة .1943

18- **قاسم (سيزا)** . بناء الرواية .(دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ) الهيئة المصرية العامة للكتاب .1983.

19- **قنديل (فؤاد)** . أدب الرحلة في التراث العربي . مكتبة الدار العربية للكتاب .القاهرة.2002.

20- **قيسومة (منصور)** . الرواية العربية : الإشكال و التشكل . دار سحر للنشر . ط1. .1997

21 - **لحميداني (حميد)** : أسلوبية الرواية .(مدخل نظري). مطبعة النجاح الجديدة . الدار البيضاء. ط1. 1989
-

22- بنية النص السردي .المركز الثقافي العربي . بيروت. الدار البيضاء.ط1 .1991. القاهرة .2002.

23- مرتاض (عبد المالك) . في نظرية الرواية . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . 1998 .

24- ناظم (حسن) . مفاهيم الشعرية . المركز الثقافي العربي . بيروت . الدار البيضاء. ط1. 1994

25- نصار (حسين): نشأة التدوين التاريخي عند العرب . منشورات اقرأ . بيروت .لبنان. ط2 . 1980.

26- أدب الرحلة . الشركة المصرية العالمية للنشر . مصر .ط1. 1991.

• الكتب المترجمة إلى العربية:

1- آدم ميتز . الحضارة الإسلامية . ج2 . تر : محمد عبد الهادي أبو ريدة . الهيئة المصرية العامة للكتاب . ط3. 2003.

2- آلان روب غرييي . نحو رواية جديدة . تر : مصطفى إبراهيم . دار المعارف .

3- جماعة من الباحثين . الفضاء الروائي . تر : عبد الرحمان حزل . إفريقيا الشرق . بيروت .2002 .

4- سيد أمير على. مختصر تاريخ العرب . تر : عفيف البعلبكي . دار العالم للماليين .بيروت . ط2 . 1986.

• الكتب الأجنبية:

1- Bachelard (G). *la poétique de l'espace.* puf. France .1971.
2-Barthes (R).*l'aventure sémiologique*.ed :seuil.Paris.1985.
3-.Bourneuf(R).. Oullet(R). *l'univers du roman* .ed .puf.1972.
4-.Daumtiar(J L) et .Plaznet. *pour le récit.* ed. Duclot. 1980.
5-Escarpit .(R). *l'écrit et la communication* .puf .Paris ;1973
6-Greimas (A.J) . Courtès (J). *sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage.* Hachette livre.Paris.1993.

7-Hamon.(PH) . *introduction à l'analyse du descriptif* ed. H.U.1981.
8-Lotman (Y).*la structure de texte artistique* .tra :Anne Fournier et autres. ed .Gallimard.1973.
9-Metz (C). *essais sur la signification au cénima* .ed. Klincksieck.Paris.1968.
10- Mitterand(H.)*discours du roman* .ed .puf .France.1980.
11-Proppe (V). *morphologie du conte*. tra. Marguerite – Derrida. Tzvetan Todorov et Claud Kalan. ed .Seuil. Paris.1970 .
12-Kristéva (J) .*le texte du roman*. (approche sémotique du structure discursive transformationnelle).ed. Mouton.1976.
13-Reimand (J).*la géographie d'aboulfeda*.(introduction générale à la géographie des orientaux. Paris.1848 .
14-Ricardou (J) . *le nouveau roman*. ed. seuil. P aris.1971.
15-Saussure (F). *Cours de linguistique générale*. Ed .ENAG Alger ;1994.
16-Vincent (J).*péotique du roman* .ed. Armand Colin .Paris .2001.
17-Weisgerber (T).*l'espace romanesque*. ed . l'age de l'homme.1978.

- **الدوريات العربية:**

1-مجلة عالم الفكر ،الكويت،المجلد24، العدد 1996،3

- **-الدوريات الاجنبية:**

1-Magzine littéraire .*ethnologie* (littérature-société) n :167.decembre.1980.Paris.France.

-الرسائل الجامعية

1- يوسف وغليسي .اشكالية المصطلح في الخطاب النقديالعربي الجديد. اطروحة دكتوراه دولة مخطوطة. جامعة وهران. 2004-2005

Résumé

L'ambition de cette étude, est de mettre la lumière sur un texte extrêmement pertinent au sein de la production littéraire arabe dite " classique", en l'occurrence la " littérature du voyage", qui a connu un essor considérable durant le moyen-àge . et qui est considéré comme un document historique indispensable pour la compréhension du soubassement idéologique et anthropologique des anciennes civilisations son support linguistiques nous véhicule un savoir historique Major sur la période dans la quelle il est né.

Cette implication idéologique et historique du texte du voyage" durent le noyen-àge, donne aux intellectuels modernes une opportunité scientifique de grande importance, pour mieu comprendre le processus de transformation civilisationnelle et culturelle durant le moyen –age, le texte témoigne en outre sur les relation de rapprochement et d'échange culturel et commercial entre les différentes civilisations d'alors, il est considéré Par ce fait comme un texte qui voyage entre les sociétés et les cultures anciennes.

Pour toutes ces considérations, notre travail critique démarre d'un " corpus type", capable de cerner toutes ces dimensions culturelles et idéologiques.

Une lecture attentive et savante sur les différents textes écrits par les grandes voyageurs arabes de Moyen-Âge, nous a guide à opter pour " El Ghernati"; un voyageur du XII^e siècle .son texte favorise l'analyse critique et sémantique, en outre de sa sensibilité littéraire et esthétique ce texte contient une riche littérature sur le patrimoine anthropologique humanitaire pendant le moyen –âge.

Pour mieu cerner les univers idéologiques et thématiques présents au niveau du texte, nous avons optés pour l'approche formaliste. nous avons fait appel par ce fait à un arrière plan narratologique accumulé depuis les formalistes russes jusqu'à nos jours, cette démarche est expliquée par la quête méthodologique de découvrire les lois et les constantes textuelles et narratives qui régissent le " texte du voyage.

Après l'analyse discursive des différentes composantes narratives notre travail se porte en suite sur " l'interprétation" du " contenu sémantique" : campant dernière les différentes structures narratives pour atteindre un maximum d'efficacité et de fécondité dans L'interprétation" du

contenant" narratif, on a opté pour la démarche sémiotique; méthode de lecture qui a prouvé son efficacité hautement objective dans l'analyse des textes littéraires.

Summary

The ambition of this study, is to put the light on an extremely relevant text within Arabian the literary production known as "traditional", " literature of voyage", which made considerable great strides during the Middle Ages. and which is regarded as an essential historical document for the comprehension of the ideological base and anthropological of old civilizations. its linguistic support conveys us a historical Major knowledge over the period in which it was born.

This ideological and historical implication of the text of travel " during the Middle Ages, gives to the modern intellectuals a scientific opportinity , for better understand the civilisational and cultural process of transformation during the Middle Ages, the text testifies moreover on the relation of bringing together and of cultural and commercial exchange in between various civilizations from then, it is considered By this fact a text which travels between the old societies and cultures.

According to all these considerations, our critical work starts from "standard corpus", able to determine all these cultural and ideological dimensions.

An attentive and erudite reading on the various texts written by great Arabian travellers of the Middle Ages, has guide us to choose "El Ghernati"; a traveller of XIIe century . his text supports the critical and semantic analysis, in addition to its literary sensitivity and esthetics this text contains a rich person literature on the humane anthropological inheritance mean whil the Middle Ages.

In order to determine better the ideological universes and themes present at the level of the text, we chose the formal approach. we made call by this fact with a background narratologic accumulated from formal Russian to our days, this step is explained by the methodological search discovering the textual and narrativ laws and constants which govern the "text of travel

After the discursive analysis of the various narrative components our work goes in continuation on "the interpretation" of the" semantic contents ": camping behind the various narrative structures to reach a maximum of effectiveness and fruitfulness in the interpretation " of "narrative container ", we chose the semiotic step; method of reading which proved its highly objective effectiveness in the analysis of the literary texts.